MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80050-3

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RUMPEL, THEODOR

TITLE:

PHILOSOPHISCHE...

PLACE:

GUTERSLOH

DATE:

1880

Master Negative #
91-80050-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

160
R86

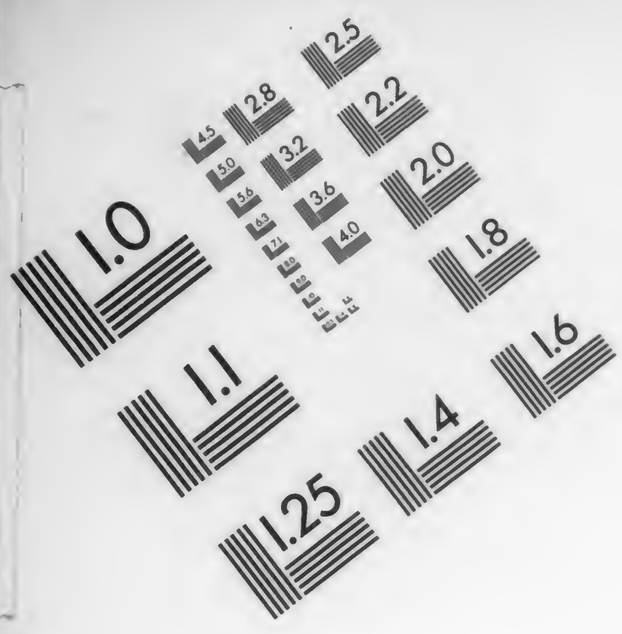
Rumpel, Theodor, 1815-
Philosophische propädeutik; oder, Die hauptlehren der logik und psychologie, zum gebrauche in gymnasien bearb. von dr. Theodor Rumpel ... 6. aufl. Gütersloh, Bertelsmann, 1880.
xvi, 152 p. 18½ cm.

365166

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/20/91 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

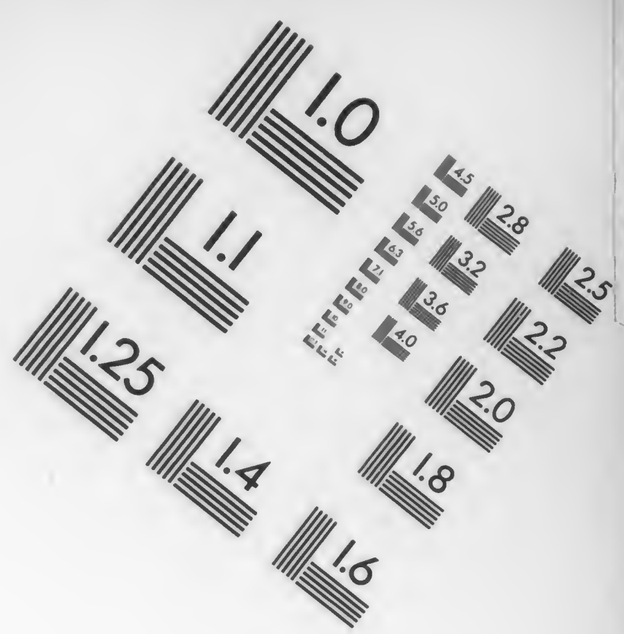


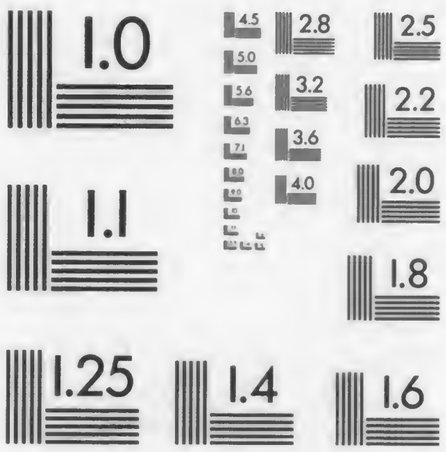
AIIM

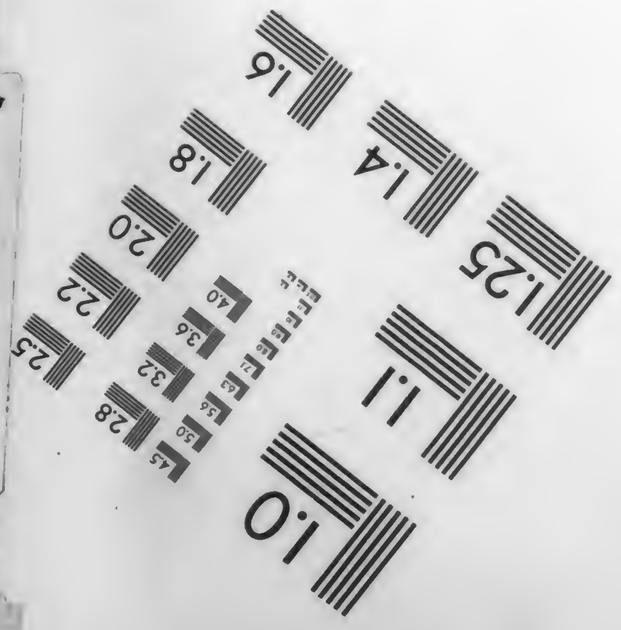
Association for Information and Image Management

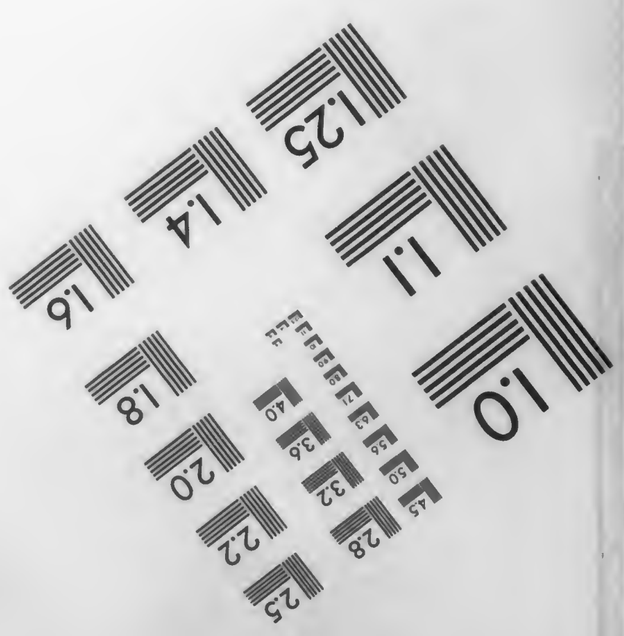
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202









MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

ButlStax

160
R86

160 R86

Columbia University
in the City of New York
Library

Special Fund
1898
Given anonymously

Philosophische

Propädeutik

oder

die Hauptlehren der Logik und Psychologie.

Zum

Gebrauche in Gymnasien bearbeitet

von

Dr. Theodor Rumpel,

Provinzial-Schulrat in Kassel.

Sechste Auflage.

Gütersloh.

Gedruckt und in Kommission bei C. Bertelsmann.

1880.

SCHULBIBLIOTHEK

Alle Rechte vorbehalten.

M.A.C. 26.My.98.

MAY 16 1898 Clarendon 18

Vorrede zur ersten Auflage.

Die philosophische Propädeutik ist bekanntlich im Laufe der letzten Dezennien von dem Lektionsplan vieler Gymnasien gestrichen worden, weil man sie für überflüssig oder gar für unnütz hielt. Das ist ein seltsames Schicksal, welches diejenige Disciplin hat erfahren müssen, die von allen Gymnasial-Disciplinen unleugbar den ältesten und besten Rechtstitel für sich anführen kann. Die Griechen und Römer, von denen unsre wissenschaftliche Bildung und auch der wissenschaftliche Unterricht der Jugend in gerader Linie herstammt, würden sich einen solchen Unterricht ohne Philosophie gar nicht haben denken können; und wenn auch bei ihnen, wie wir in der Einleitung sehen werden, Philosophie noch etwas anderes bedeutete als bei uns, so war doch das, was unsere philosophische Propädeutik enthält, offenbar ein Teil ihrer Philosophie und wurde als notwendig für die geistige Ausbildung der Jugend gehalten. Wir sehen ferner vom frühesten Mittelalter an überall, wo höhere Schulen — andere kannte man lange Zeit gar nicht — errichtet wurden, daß die Logik stets unter den ersten und notwendigen Disciplinen sich befindet und späterhin wurde ihr nicht selten ein übergroßer Wert beigelegt. Voll Verwunderung fragt man daher, wie kommt es, daß die Disciplin, welche von Anfang an und länger denn zweitausend Jahre bei allen gebildeten Völkern als notwendig für die wissenschaftliche Ausbildung der Jugend gehalten wurde, in neuester Zeit als eine überflüssige oder unnütze von vielen Schulmännern, und zwar, wie sich gar nicht leugnen läßt, von tüchtigen und angesehenen, verbannt worden ist.

Diese beim ersten Anblick höchst auffallende Erscheinung läßt

247158

sich, abgesehen von einigen mitwirkenden Umständen, besonders aus zwei Ursachen erklären. Die erste Ursache ist die, daß die übrigen Gymnasial-Disciplinen, namentlich die Grammatik und Mathematik seit mehreren Dezennien den mechanisch-empirischen Charakter, der ihnen früher vielfach anklebte, abgeworfen und sich wissenschaftlich so gehoben und vervollkommnet haben, daß sie gegenwärtig für die logische Ausbildung des Geistes in manchen Betracht das bieten, was früher die Philosophie allein zu bieten im stande war. Viel wirksamer aber ist eine zweite Ursache gewesen: die Logik ist, statt mit dieser Entwicklung aller übrigen Gymnasial-Disciplinen gleichen Schritt zu halten, auf ihrem alten und gegenwärtig wirklich antiquirten Standpunkt stehen geblieben; auf diesem Standpunkt macht sie auf jeden, der aus dem wissenschaftlichen Leben der Gegenwart an sie herantritt, den Eindruck von einem unfruchtbaren und unnützen Denken, und nicht bloß Jünglinge, die denken lernen wollen, sondern auch Männer, die ans Denken gewöhnt sind, müssen bei nicht wenigen logischen Regeln und Gesetzen fragen, cui bono? Von ihnen gilt wirklich das, was Rosenkranz (in seinen Modifikationen der Logik S. 96) parodierend sagt:

Es erben sich die logischen Gesetze
Wie eine ewge Krankheit fort;
Von dem Begriffe, der mit dir geboren,
Von dem ist leider nie die Rede.

Diese logischen Gesetze treten uns oft in einer so wenig motivierten in einer so seltsamen und pedantischen Gestalt entgegen, daß man gar nicht begreift, welchen besondern Wert und welche Bedeutung sie für das Denken, sowohl das natürliche und gewöhnliche als auch das wissenschaftliche, haben können, weil weder das eine noch das andre davon Gebrauch zu machen scheint. Am allerwenigsten bekommt man den Eindruck, daß man durch solche Logik schärfer, bestimmter und tiefer denken lerne. Selbst

der innere Zusammenhang der einzelnen Gesetze, wie er jetzt in allen Wissenschaften aufgewiesen wird, wird in dieser Logik oft vermißt; das non plus ultra aber von unfruchtbaren Denkformen zeigt sich in den s. g. Schlußfiguren. Daß eine solche Logik, die offenbar hinter dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart zurückgeblieben ist, allmählich als überflüssig und unnütz von dem Lektionsplan vieler Gymnasien gestrichen wurde, ist demnach nicht zu verwundern. Sobald man aber diese alte Logik aufgab, so fiel damit der Hauptinhalt der philosophischen Propädeutik weg — denn daß man die Hegelsche Logik, selbst angenommen, daß sie das wäre, wofür ihr Meister sie erkärt, in unseren Gymnasien nicht brauchen könne, darüber herrscht wohl unter den sachverständigen Schulmännern nicht der geringste Zweifel.

Und doch war es ein voreiliger Schluß, den man machte, als man die Logik und die philosophische Propädeutik überhaupt beseitigte. Die alte Logik fordert allerdings durch manche Partieen die Kritik sehr stark heraus und macht dieser ihre Arbeit nicht schwer: aber es bleibt ein guter Rest übrig, der aller Kritik widersteht und unantastbar ist, weil er logische Bestimmungen enthält, die für jede Wissenschaft notwendig und zugleich für das Studium der Philosophie die unerläßliche Vorbereitung sind. Wie sollte der Unterricht in den oberen Klassen möglich sein, ohne die Termini Genus und Species, Reflektieren, Abstrahieren, Determinieren, subjektiv und objektiv, Begriff, Definition, subordinierte und coordinierte Begriffe, Schluß, Beweis ꝛc. zu gebrauchen? Nun können alle diese und ähnliche Begriffe freilich auch gelegentlich erklärt werden: aber vollständig können sie doch nur dann erklärt und, worauf es besonders ankommt, von den Schülern können sie nur dann am leichtesten und am besten verstanden werden, wenn man sie im Zusammenhang erläutert und behandelt. Die zusammenhängende Behandlung der allgemeinen, für jede Wissenschaft notwendigen Grundbegriffe ist aber eben nichts anders

als — Logik. Daß ferner eine Belehrung über die wichtigsten psychologischen Begriffe Seele, Geist, Verstand, Gefühl, Gedächtnis, Phantasie, Wille, Begierde, Charakter ꝛc. notwendig ist, wenn der Unterricht in den oberen Klassen rechter Art sein soll, wird wohl auch kaum in Zweifel gezogen; die psychologischen Begriffe fordern aber noch mehr als die allgemein logischen, um leicht und sicher verstanden zu werden, eine zusammenhängende Behandlung. Und so ergiebt sich denn sehr bald, daß das Gymnasium, wenn es ihm auf etwas anderes als auf ein mehr oder weniger mechanisches Aneignen von Kenntnissen ankommt, schlechterdings das nicht entbehren kann, was die philosophische Propädeutik enthält.

Wie viele Beweise man aber auch für die Notwendigkeit der philosophischen Propädeutik anführen mag,*) die Überzeugung davon wird, wie es ganz natürlich ist, nur erst dann wieder bei den Schulmännern allgemein werden, wenn sie das Quantum und die Qualität dessen, was die philosophische Propädeutik den Schülern bieten soll und will, ganz in concreto vor sich sehen. Man kann, wenn man will, diese meine Schrift als eine solche Vorlage betrachten, man kann sie als eine Apologie der philosophischen Propädeutik ansehen, die an jeden Schulmann mit der Frage herantritt, ist das, was hier gegeben wird, überflüssig oder unnütz? ist es nicht vielmehr höchst notwendig? und wenn es notwendig ist, wird es nicht am leichtesten und besten im Zusammenhang behandelt?**) Manche Ausführungen dieser Schrift werden nur dadurch erklärlich, wenn man sie von diesem Standpunkt aus beträchtet. Daß ich alles das ausgeschieden habe, was ich als unfruchtbaren Stoff und als unnütze Denkformen bezeichnen

*) Wir verweisen unter anderen auf den trefflichen Artikel: Philosoph. Propädeutik, von Kern in d. Encykl. des ges. Erzieh.- u. Unterrichtswesens v. Schmid. (Anm. d. 2. Aufl.)

**) Damit ist natürlich nicht gesagt, als sollten die logischen und

muß, versteht sich nach den obigen Bemerkungen von selbst.*) Wo es mir zum Verständnis der Sache instruktiv schien, habe ich nachgewiesen, weshalb gewisse hergebrachte logische Bestimmungen und Gesetze unrichtig sind. Mit Rücksicht auf die geringe Zeit, welche gegenwärtig dieser Disciplin in unseren Gymnasien eingeräumt werden kann, habe ich sowohl in der Logik wie in der Psychologie auch von dem an sich guten Stoff nur das Wichtigste und Notwendigste ausgewählt; es kommt in der philosophischen Propädeutik doch nur auf die elementaren und fundamentalen Begriffe an; überdies kann nur ein kleiner Stoff geistig so verarbeitet werden, daß dadurch der Sinn für Philosophie bei dem Schüler geweckt und gebildet wird. So beschränkt aber auch der hier gebotene Stoff ist, so wird er doch für seinen Zweck ausreichen; denn wer ihn nur in der rechten Weise sich angeeignet hat, ist jedenfalls im Stande, die akademischen Vorträge über Philosophie oder ein philosophisches Buch zu verstehen.

Das hier Gebotene wird aber hoffentlich auch als ein würdiger Stoff anerkannt werden, der geeignet ist, das Denken des Lehrers und Schülers in vollem Maße in Anspruch zu nehmen. Die hier behandelten Begriffe führen größtenteils bei weiterem Nachdenken mitten in die Philosophie hinein und zu ihren höchsten und schwierigsten Problemen; ich habe dies an verschiedenen Stellen angedeutet, um zu zeigen, daß es sich in der Philosophie um etwas

philosophischen Begriffe nicht auch gelegentlich behandelt werden; die Aufgabe der philosophischen Propädeutik ist aber, das, was bisher der Schüler von solchen Begriffen gelegentlich vereinzelt und teilweise gelernt hatte, im Zusammenhang zusammenzufassen. Umgekehrt wird das, was die philosophische Propädeutik giebt, erst dann vollständiges geistiges Eigentum des Schülers, wenn es gelegentlich d. h. bei jeder rechten Gelegenheit angebracht und angewandt wird.

*) Wie viel Unlogisches unsere gewöhnliche Logik enthält, hat unter anderen Dr. H. Ulrici in seinem Compendium der Logik 1860 gezeigt.

anderes als um scholastische Formeln handelt. Auch schon in den Vorhallen der Philosophie muß jeder etwas von den höchsten und letzten Zielen alles Denkens sehen, und jeder etwas davon erkennen, daß alles wirkliche Denken zu Gott führt. Natürlich kann in einer Propädeutik nie der Denkprozeß so weit geführt werden, daß ein Abschluß erreicht wird; selbstverständlich sind deshalb alle hier behandelten Begriffe in einem gewissen Sinne unvollkommen; eine Propädeutik will und kann nur Winke und Andeutungen geben, aber diese müssen ausreichen, um zu überzeugen, daß die Philosophie die höchsten Aufgaben des menschlichen Denkens und Erkennens behandelt, daß die innere Begründung und das letzte Ziel jeder Wissenschaft, wenn sie anders mit Recht diesen Namen führen will, in der Philosophie zu suchen ist; auch die dogmatische Theologie ist nichts anders als eine Philosophie des Christentums. —

Jetzt noch einige Bemerkungen über Einzelnes. Für eine Hauptsache der philosophischen Propädeutik sehe ich es an, daß man den Schüler zum Definieren anleitet und anhält; durch die Definition werden die unbestimmten, dunkeln, halben und unvollkommenen Vorstellungen, die wir allmählich und so zu sagen unbewußt von den Dingen bekommen haben, auf klare und bestimmte Gedanken gebracht; treffend sagt Cicero (orator 33), involutae rei notitia definiendo aperienda est; hier ist die Sokratische Mäeutik ganz am Platze; sie muß dem Schüler das entlocken was er weiß, und ihm dann klar machen und geben was er nicht weiß. Das fördert im Denken und im Wissen. Der Wert aber und die Bedeutung, welche die Definition für jede Wissenschaft und für die ganze Philosophie hat, wird gegenwärtig vielfach nicht erkannt. Schon 1778 sagt ein Philosoph:*) „sonst definierte man zuviel,

*) Seydlitz, Professor der Metaphysik: „Über die Untersuchung des Wahren und Irrigen, Leipzig, 1778" S. 102. Man kann diese Schrift als eine philosophische Propädeutik ansehen.

jetzt zu wenig"; in viel höherem Grade gilt das von der Gegenwart. Sicherlich wären der Philosophie wie allen Wissenschaften unzählige Mißverständnisse und viele unnütze Kämpfe erspart geblieben, wenn man stets die Hauptbegriffe, mit denen man operierte, vollständig definiert hätte. Ich habe jede Gelegenheit benutzt, Definitionen zu geben. Wer weiß, welche Schwierigkeiten sie machen, wird bei Beurteilung der hier gegebenen keine Anforderungen stellen, denen der propädeutische Unterricht nicht genügen kann. Gute und vollkommene Definitionen gehören sogar zu den schwierigsten Aufgaben der Philosophie; und man wird wohl nicht irren, wenn man für die eben erwähnte Erscheinung, daß man jetzt zu wenig definiert, einen Grund auch in der Schwierigkeit der Sache findet.

Daß ich zur Erklärung der logischen und psychologischen Begriffe die Beispiele aus den Gymnasial-Disciplinen entnommen habe, bedarf keiner Rechtfertigung; obwohl ich mehr solcher Beispiele gegeben habe, als sich sonst in den Lehrbüchern finden, sehe ich doch jetzt nach Vollendung des Ganzen, daß in dieser Beziehung noch Manches zu thun ist.

Das vorliegende Kompendium ist recht eigentlich aus der Praxis hervorgegangen; ich habe den Unterricht in der philosophischen Propädeutik seit länger denn 20 Jahren erteilt, habe aber philosophische Studien noch viel länger mit Interesse getrieben; ich kann deshalb sagen, daß das, was ich hier biete, guten philosophischen Grund hat. Bei der principiellen Verschiedenheit unserer philosophischen Systeme aber werden die einzelnen Sachkenner bald mit dieser, bald mit jener Auffassung nicht einverstanden sein; Sachkenner werden aber auch wissen, daß die hier gegebenen Auffassungen immer eine bedeutende Autorität für sich haben, und werden ferner wissen, daß die großen Differenzen, die in unserer gegenwärtigen Philosophie vorhanden sind, sich selbst nicht in der Propädeutik umgehen lassen — daß sie in ihr nicht gelöst werden können, versteht sich ganz von selbst.

Jeder der die hierher gehörige Litteratur kennt weiß, daß der Stoff der philosophischen Propädeutik, namentlich der der Logik, eine publica materies ist; ich habe diese so bearbeitet, daß sie wohl, mit Horaz zu reden, privati juris geworden ist. Wer eine ausführliche und tiefere Begründung der psychologischen Grundbegriffe verlangt, den verweise ich auf die „Anthropologie von J. H. Fichte, 2. Aufl. 1860", wo er zugleich eine ganz erschöpfende Widerlegung aller entgegenstehenden Ansichten und Systeme finden wird. Ich habe dieses vortreffliche Werk, das jedenfalls zu den bedeutendsten philosophischen Leistungen unserer Zeit gehört, erst als ich mit meiner Schrift zu Ende war, kennen gelernt, freue mich aber sehr, bei allen entscheidenden Begriffsbestimmungen, zu meiner Rechtfertigung mich auf diese Autorität berufen zu können.*)

Was den Gebrauch dieses Buches in der Schule angeht, so denke ich ihn mir so. Der Lehrer giebt den Schülern einige Paragraphen nicht bloß zum Durchlesen, sondern zum Durchstudieren auf; in der Schule erfolgt nun hierüber eine Diskussion, ein disputare oder διαλέγεσθαι im Sinne der alten Philosophen. Hierbei muß sich der Lehrer durch Fragen überzeugen, ob der Schüler die Sache richtig verstanden hat, um sodann nach Umständen zu erklären und zu ergänzen. Durch eine solche Diskussion wird recht eigentlich der philosophische Sinn des Schülers gebildet; nur auf diesem Wege der Diskussion, auf welchem Mißverständnisse und Unklarheit sehr bald bemerkt und sofort gehoben werden können, ist es möglich, in leichter und sicherer Weise zu einem Verständnis der philosophischen Grundbegriffe zu gelangen. Auch das beste Buch und der beste akademische Vortrag kann entfernt nicht das leisten, was ein solcher lebendiger Gedankenverkehr und Gedankenaustausch zwischen Lehrer und Schüler.

*) Dasselbe Urteil spreche ich auch über Fichte's Psychologie aus, die mir erst nach dem Erscheinen der ersten Auflage meiner Philosophischen Propädeutik bekannt wurde. [Anmerk. der 2. Auflage.]

Da bei den jetzigen Verhältnissen eine solche Diskussion nur auf dem Gymnasio möglich ist, so ist das ein Grund mehr, weshalb im allgemeinen philosophischen Interesse bereits auf dem Gymnasio ein propädeutischer Unterricht erteilt werden muß. Sicherlich werden viele, die einen solchen Unterricht nicht genossen haben, auf der Universität durch die Schwierigkeiten, die unleugbar ein philosophischer Vortrag für den Anfänger hat, von der Philosophie überhaupt abgestoßen; und da nun seit einiger Zeit die philosophische Propädeutik auf nicht wenigen Gymnasien ausgefallen ist, so wird wohl die Vernachlässigung der Philosophie, worüber gegenwärtig nicht bloß von den Universitäts-Professoren, sondern allgemein Klage erhoben wird, auch hierdurch mit erklärlich. Wir müssen deshalb bei der Wichtigkeit, welche die philosophische Propädeutik sowohl für die Gymnasialbildung wie für das Studium der Philosophie überhaupt hat, freudig eine Verfügung des Preußischen Kultusministeriums vom 13. Dezember 1862 begrüßen, in welcher die philosophische Propädeutik in einer durchaus sachgemäßen Weise den Gymnasien warm empfohlen wird. Es heißt darin: „Ein systematischer Unterricht in der Philosophie geht über die Bestimmung des Gymnasiums hinaus, während eine, soviel wie möglich auf heuristischem Wege vermittelte, psychologische Belehrung über die Vermögen der menschlichen Seele und ihrer auf das Denken und Erkennen gerichteten Thätigkeit, propädeutische Übungen zur Entwicklung des Denkvermögens, Einführung in die Methode des wissenschaftlichen Erkennens und vornehmlich die Anregung des philosophischen Interesses zu den wichtigsten Aufgaben der obersten Gymnasialklassen gehören. Der gesamte wissenschaftliche Unterricht in denselben, besonders ein rationeller Sprachunterricht und alle mathematische Wissenschaft enthält zwar an sich auch eine philosophische Propädeutik und die eignen Produktionen der Schüler geben immer aufs neue Gelegenheit, auf die Notwendigkeit logischer Konsequenz der Gedanken und der dadurch

bedingten Ordnung der Darstellung aufmerksam zu machen; aber es ist unerläßlich, daß die den Objekten immanenten und alle Wissenschaften verbindenden logischen Gesetze auch für sich selbst den Schülern verständlich und geläufig werden. Historische Bekanntschaft mit der auf diesem Gebiete herkömmlichen Terminologie und mit der Form der einzelnen Bestimmungen ist unentbehrlich, macht aber die philosophische Propädeutik nicht aus: es bedarf fortgesetzter Übung in der Anwendung der logischen Sätze. Das akademische Studium setzt voraus, daß eine Fertigkeit darin von der Schule mitgebracht werde, und das Gymnasium hat um so mehr Pflicht, dieser Anforderung zu entsprechen, als die geistige Zucht, welche in der Gewöhnung an strenge begriffliche Auffassung liegt, der dem Jugendalter besonders gefährlichen Unwahrheit der Phrase entgegenwirkt, und zugleich ein Korrektiv gewährt gegen die Folgen planloser Lektüre und der zunehmenden Überladung des jugendlichen Geistes mit mannigfaltigem Stoff."

Was die für die philosophische Propädeutik erforderliche Zeit anlangt, die nach der genannten Verfügung innerhalb der normalmäßigen Stundenzahl ausgemittelt werden soll, so genügt wöchentlich eine Stunde, wenn man nämlich dem Schüler ein Lehrbuch in die Hand geben kann, wodurch bekanntlich viel Zeit erspart wird. Diese eine Stunde würde man am geeignetsten abwechselnd in dem einen Semester von den drei für das Deutsche in dem anderen von den drei für Geschichte und Geographie bestimmten Stunden wegnehmen können. Diese eine Stunde genügt ferner nur unter der Bedingung, daß sie ein Lehrer übernimmt, der außerdem in der Prima den lateinischen oder deutschen oder mathematischen Unterricht erteilt; denn dann kann er häufig auf die in der philosophischen Propädeutik behandelten Begriffe Rücksicht nehmen und sie zu fruchtbarer Anwendung bringen; und dann kann er diesen propädeutischen Unterricht in jedem Semester auf ein Vierteljahr zusammendrängen und ihn wöchentlich in zwei

Stunden behandeln, indem er in diesem Vierteljahr 1 Stunde von seiner anderen Lektion dazu nimmt, welcher in dem folgenden diese philosophische Stunde wieder zu gute kommt; bei der philosophischen Propädeutik kommt es ganz besonders darauf an, daß die in jedem Semester für sie bestimmten 20—24 Stunden so nahe wie möglich zusammengelegt werden. In dem längeren Wintersemester würde man dann die Einleitung und die Logik, in dem kürzeren Sommersemester die Psychologie behandeln. Ich halte es dann ferner für gut, wenn das ganze Pensum der philosophischen Propädeutik stets in einem Jahre durchgenommen wird, damit jeder Primaner es bei seinem zweijährigen Aufenthalt in der Klasse zweimal habe; erst bei dem zweitenmale wird ihm alles klar und deutlich sein.

Gütersloh den 24. November 1865.

Vorrede zur sechsten Auflage.

Möge das Büchlein auch in der sechsten Auflage, die mit der fünften 1877 erschienenen fast vollständig übereinstimmt, dieselbe freundliche Aufnahme und wohlwollende Beurteilung finden, wie die früheren, und auch fernerhin dazu beitragen, bei der studierenden Jugend das Interesse für philosophische Studien zu wecken und zu fördern.

Kassel den 20. April 1880.

Th. A.

Inhalt.

Einleitung.

Über Wesen und Aufgabe der Philosophie S. 1—9.

§ 1—4. Was die Griechen unter Philosophie verstanden und wie sich dieselbe bei ihnen entwickelt hat. § 5. Denken. § 6. Das philosophische Denken (System). § 7. Die specifisch philosophischen Disciplinen.

Logik.

S. 10—100.

Die Lehre vom Begriff S. 10—31.

§ 8. Was heißt Begriff. Reflektieren. Abstrahieren. Allgemein. Notwendig. Wesen. Diskursives Denken. § 9. Beispiel einer Begriffsbestimmung. Genus (Gattung). § 10. Umfang und Inhalt eines Begriffs. Wesentliche und accidenzielle Eigenschaften. § 11. Fortsetzung. Determinieren, Abstrahieren. § 12. Was sich nicht definieren läßt. Homogene, heterogene (disparate) konträre und kontradiktorische Begriffe. (Gegensätze.) Genus und Species. Klassifizieren. Denken und Erkennen. § 13. Definition. § 14. Was heißt Philosophieren. § 15. Die Schranken des menschlichen Denkens. § 16. Das Denken Gottes führt zur Anbetung Gottes. § 17. Wie unterscheiden sich Vorstellung, Beschreibung, Erklärung, Begriff. Idee und Ideal. § 18. Beispiele abstrakter und konkreter Ausdrücke und Begriffe. § 19. Subjektive und objektive Begriffe (über Verhältnisbegriffe § 58). § 20. Die Fehler der Definitionen: circulus in definiendo. Nominal-Definition. Genetische Definition.

Die Lehre vom Urteil S. 31—50.

§ 21. Der Übergang. § 22 und 23. Denken und Urteilen. Was ist das Urteil. Subjekt und Prädikat. Satz, Substantivum und Verbum. § 24. Die Erklärung des Aristoteles vom Urteil. Satz und Urteil, Satzglieder und Urteilsglieder. Unterschied des logischen Urteils und des grammatischen Satzes. § 25. Zweck des Urteilens. Verhältnis des Prädikats zum Subjekt. § 26—29. Hergebrachte aber unrichtige Erklärungen des Urteils; bestimmtere Erklärung dessen, was ein Urteil ist und wozu es dient. § 30. Einteilung der Urteile a) nach der Qualität § 31. b) nach der Quantität § 32. c) nach der Relation. § 33. Erklärung der Begriffe Bedingung und Bedingtes, Ursache und Wirkung, Grund und Folge, Veranlassung, Mittel und Zweck. § 34. Besondere Betrachtung der disjunktiven Urteile. Die logische Einteilung oder Division eines Begriffes, principium oder fundamentum divisionis. (Die Partition.) § 35. b) nach der Modalität. (Möglichkeit, Notwendigkeit.) Allgemeine Betrachtung der 4 Kategorien.

Die Lehre vom Schluß S. 51—77.

§ 36. Was ist ein Schluß oder Syllogismus. § 37. Welche Urteile einen Schluß nicht zulassen. Axiome. § 38. Die Form des Schlußes; propositio major, minor und conclusio. Die Prämissen. Der terminus medius, major und minor. § 39. Freie Formen des Schlußes. § 40. Enthymemata. § 41. Der Schluß in seiner Ausdehnung, das Epichirem. § 42. Beurteilung der s. g. kategorischen, hypothetischen und disjunktiven Schlüsse; syllogismus cornutus: Dilemma. § 43. Beurteilung der s. g. Schlußfiguren. § 44. Die Namen derselben und Beispiele. § 45. An den s. g. Schlußfiguren sieht man, was unfruchtbare Scholastik ist. § 46. Trugschlüße oder Sophismen: „der Lügner." Der Kettenschluß, der Sorites, petitio principii der Krokodilschluß, „der Kahlkopf", und andere Fehlschlüsse.

Von den übrigen Formen des Beweises S. 77—100.

§ 47. Die Induktion; synthetisches und analytisches Verfahren. Erkenntnisse a priori und a posteriori. § 48. Der Rückschluß; die Hypothese. § 49. Der indirekte oder apagogische Beweis. § 50. Der Beweis durch Analogie. § 51. Die subjektiven Beweise. (Beweis ad hominem.) Allgemeine Betrachtung der verschiedenen Beweisformen. (Der historische Beweis.) § 52. Die Beweise für das Dasein Gottes; der kosmologische, teleologische, (physikotheologische) und moralische; § 53. Die pantheistische und atomistische sowie die teleologische Naturbetrachtung. Der indirekte Beweis für das Dasein Gottes. § 54. Der ontologische Beweis. § 55. Zurückweisung des gegen ihn erhobenen Einwandes (Zeit und Raum). Es ist eine Vernunftnotwendigkeit, Gott zu denken.

Psychologie.

S. 101—152.

§ 56. Die Aufgabe der Psychologie. Was die Seele ist nach der Ansicht der griechischen Philosophen, des Pythagoras, des Plato, § 57 des Aristoteles. Die richtige Ansicht. § 58. Wie sich die Seele zum Leibe verhält. Verhältnisbegriffe. Organismus und Mechanismus, Leib und Körper, Glied und Teil. § 59. Der Leib ist das Produkt der Seele. Der Anfang und letzte Grund des Lebens; der Begriff des Lebens. § 60. Das Göttliche in allem Lebenden. § 61. Der Materialismus. § 62. Der Spiritualismus. § 63. Seele und Leben. Die zwei Grundkräfte der menschlichen Seele, das Erkenntnis- und Willensvermögen (Empfindung und Begierde); wie die Tier- und Menschenseele verschieden sind. § 64. Das Gefühlsvermögen nicht als drittes Grundvermögen aufzufassen. § 65. Temperament (Naturell, Konstitution); das sanguinische, melancholische, phlegmatische, cholerische Temperament. § 66. Anlage, Fähigkeit, Begabung, Talent, Genie. (Objekt). Das Erkenntnisvermögen. § 67. Die sinnliche Anschauung; die 5 Sinne. Die Vorstellung von Raum und Zeit. § 68. Das Gefühl als ein unmittelbares Bestimmtwerden. Sensualismus (Aufmerksamkeit, Zerstreutheit). § 69. Vorstellung und Gedanken. § 70. Vergessen, Erinnern, Sichbesinnen, Vorstellungsvermögen, Einbildungskraft, Gedächtnis. § 71. Phantasie; der Begriff des Schönen in der Kunst der Poesie. § 72. Verstand. Gedanke. Begriff. Unterschied poetischer und prosaischer Redeweise. § 73. Vernunft, Geist. Objektives und subjektives Erkennen; das Ziel alles Erkennens. Bewußtsein. Selbstbewußtsein. § 74. Unterschied von Verstand und Vernunft. Scharfsinn, Stumpfsinn, Tiefsinn, Grübelei. Was ist Wahrheit und was heißt die Wahrheit erkennen? § 75. Der Skeptizismus § 76. Das Begehrungs- oder Willensvermögen. § 77. Das Gemüt, Triebe und Begierden. Gefühl. Gewissen. § 78. Der Affekt. Leidenschaft oder Sucht Hang. Neigung. Liebe. Haß. § 79. Der Wille. Wunsch. Verlangen. Absicht. Entschluß. Begeisterung. Charakter. § 80. Wie verhält sich das Erkenntnisvermögen zu dem Willensvermögen. Kopf und Herz. § 81. Das Wesen des Glaubens. § 82. Der freie Wille und seine Aufgaben. § 83. Zusammenfassende Erklärung dessen, was die menschliche Seele ist. Das Ich. Die Persönlichkeit. Individualität. Die Bestimmung und höchste Aufgabe des Menschen.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Einleitung.

Über Wesen und Aufgabe der Philosophie.

1) Die erste Frage, welche die philosophische Propädeutik d. i. die Vorbereitung auf das Studium der Philosophie zu beantworten hat, ist jedenfalls die: was ist Philosophie? Die vollständige Antwort kann nur von dem recht verstanden werden, der das Gebiet der Philosophie bereits durchmessen hat: nur dadurch, daß man die Thätigkeit des Philosophierens selbst mit vollzieht, kann man erkennen, was philosophieren ist, gerade so wie man das Wesen des religiösen Glaubens nur dadurch erkennen kann, daß man im Glauben lebt. Mit wenigen Worten läßt sich also nicht erklären, was Philosophie ist: mindestens gehört die gesamte philosophische Propädeutik dazu, um einen einigermaßen genügenden und befriedigenden Aufschluß über das Wesen und die Bedeutung der Philosophie zu geben. Vorläufig jedoch können wir eine Vorstellung von ihr gewinnen, wenn wir sehen, was die Griechen, von denen die Philosophie dem Namen wie der Sache nach stammt, darunter verstanden haben.

2) Pythagoras aus Samos (starb um 500 v. Chr.) war der erste, der sich einen Philosophen, d. i. einen Freund der Weisheit nannte, aus Bescheidenheit, denn weise, wie er sagte, sei kein Mensch, nur Gott allein; Weise (*σοφοί σοφισταί*)

wurden nämlich vor ihm die Philosophen genannt. Pythagoras bezeichnete aber (bei Cicero Tuscul. V, 3) als Aufgabe der Philosophie die denkende Betrachtung und Erforschung der Natur (rerum naturam studiose intueri) und in dem bekannten, ebendaselbst mitgeteilten, Gleichnis hebt er treffend als das Eigentümliche dieser Erforschung hervor, daß sie frei von allen irdischen Interessen lediglich um ihrer selbst willen getrieben werde. Denkende Betrachtung der Natur, im allgemeinsten Sinne genommen, können wir freilich bei den Griechen schon von ihren ersten Anfängen an finden, und noch vor den Griechen bei allen Kultur-Völkern Asiens, ohne daß man darin etwas specifisch Philosophisches sieht: wird aber das Wort „denkend" im strengeren und eigentlichen Sinne genommen, so wird dadurch alle mehr oder weniger poetische Anschauung der Natur, wie sie sich bei den Griechen und den Völkern des Orients sehr bald gebildet hat, ausgeschlossen und denkende Betrachtung der Natur tritt erst dann ein, wenn der Verstand sich so weit entwickelt hat, daß er darnach fragt und forscht, woraus, wodurch und wie alles was wir sehen entstanden sei, was es zu bedeuten hat, wenn er also in der Natur Räthsel*) findet und um sie zu lösen, einen festen Gesichtspunkt, ein Princip sucht, von dem aus er das Einzelne betrachtet, verbindet und erklärt. Dies gelang zuerst und zwar noch vor Pythagoras dem Thales aus Milet, Zeitgenossen des Solon, der als den Urgrund (ἀρχή)**) des Entstehens aller Dinge

*) Die Verwunderung, in welcher das Gefühl des Nichtverstehens mit dem Verlangen nach Verständnis verbunden liegt, ist nach Plato und Aristoteles der Anfang der Philosophie.

**) Der in der Philosophie so wichtige Terminus „Princip" ist die lateinische Übersetzung von ἀρχή, welcher Ausdruck zuerst von Anaximander aus Milet gebraucht worden ist, der etwas jünger als Thales ist.

das Wasser annahm, wahrscheinlich weil der Same und die Nahrung der Dinge feucht sei, weil das Warme sich aus dem Feuchten entwickle, weil das Feuchte leicht bildsam und zusammenhaltend, das Feste und Starre aber leblos sei. Mit Recht beginnt deshalb Aristoteles mit ihm die Geschichte der Philosophie, und bis auf den heutigen Tag nennen wir ihn den ersten Philosophen. Nach Thales fand Anaximenes in der Luft das Grundelement, weil unsere Seele luftartig sei, vom Atmen die ganze Lebensthätigkeit abhänge, und Luft die ganze Welt umgebe; aus der Verdichtung der Luft erklärte er die Erscheinungen des Regens, des Schnees, des Erdbebens; die Farben erklärte er aus dem Einfallen der Sonnenstrahlen in die verdichtete Luft. So mangelhaft alle diese Sätze uns jetzt erscheinen, so zeigt sich in ihnen doch ganz deutlich der Philosoph, der in allem seinen Denken von einem bestimmten Punkt ausgeht, auf ihn alles bezieht, durch einen leitenden Gedanken alle seine Beobachtungen verbindet.

3) Die griechische Philosophie beginnt also mit dem Versuche, die große Mannigfaltigkeit der Naturkörper und Naturerscheinungen von einem Urstoffe (wir würden sagen, von einem schöpferischen Principe) aus zu erklären.*) Darin liegt verhüllt die Frage nach dem Schöpfer der Erde. Die diesem Versuche zu Grunde liegende Ahnung von der Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zeugt von tiefer und wahrer Weisheit. Die von dieser Ahnung ausgehenden Versuche führten allmählich zu einer immer weiteren, tieferen, verständigeren Erforschung der ganzen Natur; und diese Forschungen bildeten

*) „Die Pilosophie entsteht, indem bei dem Thatbestande des Daseins (der Welt) nicht stehen geblieben, sondern zum Erkennen seiner Gründe, endlich seines absoluten Grundes, d. h. seiner Notwendigkeit oder Vernünftigkeit fortgegangen wird." Erdmann Gesch. der Phil. I. S. 1.

in ihrer Gesamtheit den ersten Teil der Philosophie, die Physik der Griechen (φυσική scil. ἡ ἐπιστήμη), welcher die Naturwissenschaften im weitesten Sinne angehören; diese Physik, die von der Geologie ausging, umfaßte nicht allein was wir Physik und Physiologie, Mineralogie, Botanik und Zoologie nennen, sondern auch die Astronomie und Mathematik (die letztere wurde durch Pythagoras zu einem integrierenden Teile der Philosophie erhoben); ja sogar ihre Theologie war ein Teil der Physik, denn ihre Gotteserkenntnis floß aus der Betrachtung und Erforschung der Natur und die Weltseele wurde in vielen Systemen als die Gottheit genommen. Lange bevor aber dieser erste Teil durch Plato und namentlich durch Aristoteles zu einem gewissen Abschluß kam, hatte sich auch schon der zweite Hauptteil der griechischen Philosophie, die Dialektik, besonders durch die Sophisten entwickelt. Dialektik bedeutete zunächst die Disputirkunst, in der sich die Athener vor allen hervorthaten; diese Disputirkunst führte von selbst zur Beobachtung der Sprach- und Denkgesetze, also zur Grammatik und zur Logik, der sich dann die Metaphysik (die von den Principien der menschlichen Erkenntnis überhaupt handelt) anschloß; Dialektik (διαλεκτική scil. ἐπιστήμη) umfaßte demnach im weiteren Sinne unsere Logik und Metaphysik, sowie Grammatik, Rhetorik (Stilistik) und Poetik (Ästhetik). Auch dieser Teil der Philosophie wurde durch Aristoteles zur Vollendung gebracht; wenn man ihn den „Vater der Logik" nennt, so bezeichnet man damit nur eins von seinen vielen Verdiensten. Der dritte Hauptteil, die Ethik, umfaßte nicht allein das was auch wir Ethik oder Moral nennen: in sinnvoller Weise rechnete man zu ihr auch die Politik, die Wissenschaft von der Einrichtung, Verwaltung und Regierung des Staates, weil erst im Staate die Ethik zu ihrer eigentlichen Verwirklichung komme. Der Vater der Ethik (ἠθικὴ ἐπιστήμη)

ist Sokrates; treffend sagt in dieser Beziehung Cicero (Tuscul. V, 4) von ihm: ab antiqua philosophia usque ad Socratem numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quove reciderent; studioseque ab iis siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur et cuncta coelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e coelo (d. i. von der Astronomie oder der φυσική im allgemeinen) et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.

10/x 87.

4) Man sieht hieraus, daß den Griechen „Philosophie" die Gesamtheit aller ihnen bekannten Wissenschaften bedeutete und ganz in ihrem Sinn definiert Cicero (de off. II, 2) die Philosophie (studium sapientiae) als rerum divinarum et humanarum causarumque quibus hae res continentur scientia. Die drei Teile der Philosophie, doch nicht in ihrer historischen Folge, nennt er Academ. I, 5: Fuit jam accepta a Platone philosophandi ratio triplex: una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis (die Rätsel und Geheimnisse der Natur) tertia de disserendo et quid verum, quid falsum, quid rectum in oratione pravumve; quid consentiens sit, quid repugnet iudicando. Hiernach versteht man auch den kurzen Ausdruck de orat. I, 15: philosophia in tres partes est tributa, in naturae obscuritatem, in disserendi subtilitatem (das logische Denken), in vitam atque mores.*)

---

*) Cicero hat in allen drei Teilen der Philosophie sich versucht: dem ersten gehören an seine Bücher de natura deorum, de fato, de divinatione; dem zweiten die Academica und sämtliche rhetorische Schriften: Rhetorica sive de inventione, de oratore, de claris ora-

Alles also, was ein würdiger Gegenstand des menschlichen Denkens und Forschens ist, gehörte bei den Griechen zur Philosophie; damit haben wir den Inhalt oder den Stoff der Philosophie kennen gelernt; um aber uns deutlich zu machen, in welcher Weise dieser Stoff behandelt wird, müssen wir den Begriff Denken, der mit Philosophieren fast gleichbedeutend ist, zu verstehen suchen. Wir bemerken dabei ausdrücklich, daß wir hier nur einige vorläufige Andeutungen über diesen Fundamentalbegriff der Philosophie geben können; man kann die Frage, was ist Denken, nicht in einem Satze oder einigen beantworten: die kürzeste Antwort, die möglich ist, giebt die Logik, aber erst an ihrem Ende; erst wenn wir gelernt haben, was Begriff, Urteil und Schluß ist, verstehen wir einigermaßen, was Denken im Sinne der Philosophie ist.

13. S 36

5) Alles Philosophieren besteht im Denken, aber nicht jedes Denken kann man ein Philosophieren nennen. Denken (im weitesten Sinn des Wortes) ist die dem menschlichen Geiste eigentümliche Thätigkeit, die so unwillkürlich und meist so unbewußt verrichtet wird, wie die Thätigkeit des Sehens oder die des Hörens oder des Atmens; man hat das Denken mit Recht ein geistiges Atmen genannt, das für den Menschen so notwendig ist als das natürliche. Jeder Mensch denkt vom ersten Augenblicke an, wo sein Bewußtsein erwacht bis zu dem Augenblick wo es erlischt, er denkt zu allen Zeiten und in allen Lagen seines Lebens; die Menschen unterscheiden sich durch die Art und Weise, wie sie denken, ob sie richtig oder unrichtig, klar oder unklar denken, ob sie gutes oder böses, großes oder kleines denken ꝛc., aber denken findet sich bei allen: es ist eben die

toribus, orator, Topica, partitionis oratoriae; dem dritten die Bücher de republica, de legibus, de finibus bonorum et malorum, Tusculanae Disputationes, de officiis, Laelius, Cato, Paradoxa.

charakteristische Thätigkeit, durch welche sich der Mensch von anderen Kreaturen unterscheidet.

6) Das philosophische Denken unterscheidet sich von dem gewöhnlichen und natürlichen Denken, das unwillkürlich geübt wird, zunächst dadurch, daß es ein auf bestimmte Ziele gerichtetes, bewußtes und demgemäß auch ein geordnetes, systematisches*) ist; als solches geht es, wie § 2 bemerkt ist, von einem bestimmten Punkt (Princip) aus, auf den es alles bezieht; es verbindet durch einen leitenden Gedanken alle einzelnen Beobachtungen. Während ferner das gewöhnliche Denken meist nur auf die äußere Erscheinung gerichtet ist, will das philosophische das innere, mit unseren Sinnen nicht wahrnehmbare, Wesen der Dinge erfassen; dieses innere, erkannte Wesen der Dinge aber nennen wir den Begriff derselben. „Der Begriff ist die erkannte Sache" wie Drobisch (Neue Darstell. der Logik 2. Aufl. S. 11) sagt.**) (Das Genauere hierüber in der Logik § 8 ꝛc.) Die Begriffe der Dinge suchen und mit diesen Begriffen dann weiter operieren, heißt Denken im engeren Sinne, in welchem es dann gleichbedeutend ist mit Philosophieren. Auch die von dem Hegelianer Erdmann (Grundriß der Logik und Metaphysik § 5) aufgestellte Definition „das (philosophische) Denken ist die Thätigkeit des Geistes, die zu ihrem Produkte das Allgemeine hat", ist nun nach dem Obigen wohl verständlich, denn der Begriff

*) Ein System (wörtlich Zusammenstellung, im prägnanten Sinn: geordnete Zusammenstellung) ist ein Ganzes, dessen Teile durch einen durchgreifenden Gedanken oder ein Princip zu einer Einheit verbunden sind; systematische Darstellung ist gleichbedeutend mit wissenschaftlicher oder philosophischer Darstellung.

**) In der 3. Aufl. S. 10 sagt er: „Das im Begriffe Vorgestellte ist nichts Anderes als die bekannt gewordene Sache."

eines Dinges ist stets das Allgemeine — im Gegensatz zur Erscheinung, die stets etwas Individuelles ist, wie dies deutlicher bei der Lehre vom Begriffe werden wird. Endlich unterscheidet sich das philosophische Denken vom gewöhnlichen dadurch, daß es auf seiner höchsten Stufe auf sich selbst gerichtet ist und sich selbst zum Gegenstand seiner Thätigkeit macht; da unser Denken naturgemäß stets auf ein anderes gerichtet ist, so erfordert es nicht nur eine seltene Kraft des Geistes, sondern auch eine große Übung, wenn unser Denken statt dieses oder jenes nun sich selbst denken soll; es ist das ein Denken des Denkens, ἐπιστήμη ἐπιστήμης, wie von den Alten kurz und treffend die Philosophie definiert worden ist. Das philosophische Denken ist also der höchste Grad oder die Vollendung alles Denkens; das natürliche Denken drängt in seiner weiteren Entwicklung stets zum philosophischen. In diesem Sinne ist die Philosophie die höchste aller Wissenschaften; man kann sie auch die Seele und das Fundament aller Wissenschaften nennen, weil ohne philosophisches Denken wahre Wissenschaft nicht möglich ist; die Wissenschaft im eigentlichen Sinne genommen ist gleichbedeutend mit Philosophie. Vgl. über den Begriff des Denkens noch § 12 a. E., § 22 folg. § 25. § 36. § 73.

7) Die von dem philosophischen Denken aufgeworfene Frage, was ist Denken und welches sind die Gesetze und Operationen des Denkens, beantwortet die Logik, die Frage, welches sind die letzten Principien des Erkennens und Seins, beantwortet die Metaphysik*), die Frage, welches sind die einzelnen Kräfte

*) Dieser Name stammt von den Erklärern des Aristoteles, welche diejenigen Schriften, in denen er die spekulative Philosophie behandelt τὰ μετὰ τὰ φυσικά nannten, weil sie nach der gewöhnlichen Einteilung hinter seinen naturwissenschaftlichen Schriften standen. Aristoteles selbst hatte sie „erste Philosophie" als die logische Voraussetzung seiner „zweiten

oder Thätigkeiten der menschlichen Seele oder des Geistes, beantwortet die Psychologie. Die Psychologie ist als selbständige Wissenschaft in dem Sinn, in welchem wir sie nehmen, von den Alten nicht behandelt; die Fragen der Psychologie aber wurden teils in der Physik, teils in der Dialektik gelegentlich beantwortet; die Schrift des Aristoteles de anima ist der erste Versuch, die Psychologie im Zusammenhang zu behandeln. Logik, Metaphysik und Psychologie sind die specifisch philosophischen Disciplinen, während alle übrigen Wissenschaften, welche die Alten als Teile der Philosophie ansehen, gegenwärtig selbständig, aber wie nicht anders zu erwarten, mehr oder weniger abhängig von philosophischen Systemen behandelt werden.

Nachdem wir Wesen und Aufgabe der Philosophie im allgemeinen betrachtet haben, wollen wir nun die Elemente der Logik und Psychologie kennen lernen.

Philosophie", der φυσικά, genannt; Plato gebrauchte dafür den Namen Dialektik. Wir berühren in der Lehre vom Begriff § 14 ꝛc. und in der Lehre vom Urteil § 33 sowie in der Lehre vom Schlusse § 52 ꝛc. metaphysische Fragen, denn die Logik hängt an vielen Stellen innerlich mit der Metaphysik zusammen, und eine strenge Scheidung beider Disciplinen ist nicht möglich, wenigstens bis jetzt trotz aller Versuche noch nicht gelungen.

17. Okt 87

12. Okt 87.
20. 3. 86.

Logik.

Die Logik als die Lehre von den Gesetzen des Denkens handelt 1) vom Begriffe, 2) vom Urteile, 3) vom Schluß; alles wissenschaftliche oder philosophische Denken vollzieht sich in Begriffen, Urteilen und Schlüssen.

Vom Begriff.

8) Den Begriff einer Sache anzugeben, auch wenn sie uns ganz bekannt ist, ist nicht leicht; jeder meint zwar, z. B. die Frage, „was ist ein Tisch?“ sofort beantworten zu können, aber es wird sich stets herausstellen, daß die Meisten nur eine richtige Vorstellung von dem, was ein Tisch ist, haben, daß sie ihn von anderen Gegenständen unterscheiden, und demgemäß eine Beschreibung desselben geben: denn eine vollkommene Definition, die man auf jene im Sinne der Logik aufgeworfene Frage erwartet, wird ohne besondere Belehrung auch der Verständigste nicht geben können: Distinguieren ist etwas ganz anders als Definieren, und zwischen der Vorstellung, die man von einer Sache hat, und dem Begriffe derselben ist ein großer Unterschied. Ich habe eine Vorstellung von einer Sache, wenn ich mir ein Bild von ihrer äußeren Erscheinung, auch ohne daß ich sie sehe, entwerfen kann, was voraussetzt, daß ich sie von anderen ähnlichen zu unterscheiden vermag; in der Beschreibung

gebe ich nur ein Bild von der äußeren Erscheinung und zwar, um bei unserem Beispiele zu bleiben, eines einzelnen bestimmten Tisches; die Frage aber „was ist ein Tisch“ fordert nicht die Beschreibung dieses oder jenes Tisches, sondern Belehrung über das, was das eigentliche Wesen und die Bedeutung des Tisches überhaupt ist. Dieß kann ich nur dann erkennen, wenn ich alle möglichen Arten von Tischen, die es giebt, mir vergegenwärtige, und nun genau auf das, was allen Tischen gemeinsam ist, merke, um es abzusondern von dem, was nur einem Tische oder einigen eigen ist, kurz von allem, was fehlen kann, ohne daß der Tisch aufhört ein Tisch zu sein. Die Thätigkeit unseres Geistes, kraft deren wir auf das Eigentümliche der Dinge einer Art aufmerken, heißt in der philosophischen Sprache reflektieren, diejenige aber, kraft deren wir das Gemeinsame herausnehmen und von dem Übrigen abscheiden, heißt abstrahieren.*) Das aber, was allen Dingen einer Art gemeinsam ist, und ohne das es nicht existieren kann, nennen wir seine allgemeinen und notwendigen Eigenschaften oder Bestimmtheiten. Das was notwendig zu einem Dinge gehört und was deshalb allen Dingen derselben Art gemeinsam ist (oder allgemein ist), nennen wir auch das Wesen des Dinges; notwendig, allgemein, und Wesen oder wesenhaft sind in diesem Sinne gleichbedeutend, und wenn deshalb Plato einmal die Philosophie erklärt als die Erkenntnis des Allgemeinen und Notwendigen, so bezeichnet er damit dasselbe, was andere, wenn

*) Etwas abstrahieren heißt etwas aus anderen herausnehmen, von etwas abstrahieren heißt von etwas absehen, auf etwas nicht sehen. Indem ich das Gemeinsame herausnehme, muß ich von dem Nichtgemeinsamen absehen.

sie sagen, die Aufgabe der Philosophie sei, das Wesen der Dinge zu erforschen.

Die Thätigkeiten des Reflektierens und Abstrahierens lassen sich nur in der Theorie trennen, in Wirklichkeit hängen sie so zusammen, daß die eine nicht ohne die andere sein kann; als ein Akt betrachtet nennt man sie diskursives Denken (weil der Geist die verschiedenen Dinge durchgeht (discurrit) um das Gemeinsame und Verschiedene zu finden). Dem diskursiven Denken steht dann das intuitive gegenüber, oder die sinnliche Anschauung, von welcher in der Psychologie (§ 67 ꝛc.) gehandelt wird; im übertragenen Sinn bezeichnet intuitives Denken auch geistige Anschauungen.

9) Durch Reflektieren und Abstrahieren werden wir, um bei unserem Beispiel zu bleiben, bald das finden, was allen Tischen gemeinsam und was notwendig ist, wenn etwas ein Tisch sein soll; wir werden bald finden, daß das, was uns sonst im Leben bei einem Tisch die Hauptsache ist, seine Größe, seine Gestalt, die Zahl und Form der Füße, seine Festigkeit, der Stoff, aus dem er gemacht, und die Kunst, mit welcher er verfertigt ist ꝛc., daß dies alles ohne Bedeutung für das eigentliche Wesen eines Tisches ist, daß aber notwendig dazu gehört, a. daß er eine horizontale, freiliegende Platte habe, b. daß diese in angemessener Weise gestützt wird, c. daß das Ganze die Bestimmung habe, daß etwas darauf gelegt und etwas auf ihm vorgenommen werde; diese letzte Bestimmung, die Zweckbestimmung, ist bei allem vom Menschen Gemachten von wesentlicher Bedeutung. In diesen drei Bestimmungen ist das enthalten, was das Wesen des Tisches an sich ausmacht; aber damit ist der Begriff desselben noch nicht erschöpft; alles was existirt, hat auch eine wesentliche (d. i. durch sein Wesen bestimmte) Beziehung zu anderem, mit dem es verwandt ist, mit dem es

manche Eigenschaften teilt; nichts steht isoliert, jedes Ding bildet zusammen mit anderen ein Ganzes, ist also ein integrierender Teil oder ein Glied dieses Ganzen, oder hat in einem gewissen Kreise seine bestimmte Stellung. Erst dadurch, daß ich den Kreis oder die Sphäre seines Daseins angebe, vollende ich den Begriff eines Dinges; erst also, wenn ich sage, der Tisch ist ein Hausgerät und die obigen Bestimmungen hinzufüge, habe ich vollkommen das Wesen des Tisches dargestellt; der Tisch bildet mit vielen anderen Dingen zusammen das Hausgeräte, er hat mit diesen Dingen also etwas gemeinsam; er hat namentlich mit dem Stuhle vieles gemeinsam, nämlich das unter a. und b. angeführte; nur die Zweckbestimmung des Stuhls, daß man darauf sitze, ist eine andere, und diese fordert als Eigenschaft die Lehne.

Man nennt in der Sprache der Philosophie den Kreis oder die Sphäre, welcher ein Begriff angehört, sein Genus oder Gattung; seit Aristoteles gilt die Regel, bei jeder Definition zuerst das Genus zu nennen, zu welchem ein Begriff gehört. Wer auf dem angegebenen Wege das Genus eines Begriffes gefunden hat,*) wird aber sogleich bei dem Verfolgen dieses Weges finden, daß es noch weitere Kreise oder Genera giebt, denen der Begriff angehört; oder daß das, was ich so eben das Genus nannte, selbst wieder ein Genus hat. Wenn ich also in derselben Richtung meines Denkens, in welcher ich gefunden habe, daß der Tisch der Sphäre des Hausgeräts angehört, weiter gehe, so finde ich, daß jedes Hausgeräte

*) Man kann das Genus (im allgemeineren Sinn) noch auf einem anderen Wege finden: sobald wir sehen, daß Dinge in wesentlichen Eigenschaften übereinstimmen, so ist das ein sicheres Zeichen, daß sie zusammen gehören, ein größeres Ganzes bilden, mit anderen Worten, daß sie ein Genus (hier gleichbedeutend mit Species) haben.

wieder der Sphäre der Handwerker-Arbeit angehört und diese wieder der Sphäre der menschlichen Arbeit überhaupt. Man sieht zugleich, daß jenes später gefundene Genus weiter ist, d. h. mehr umfaßt und einschließt als das vorangehende. Um aber einen Begriff so scharf wie möglich zu fassen (so genau wie möglich zu definieren), darf ich nicht ein beliebiges Genus, dem der Begriff allerdings auch angehört, sondern muß ich das nächste nennen, das genus proximum. Wenn ich z. B. für den Begriff Tisch das Genus Ding anwenden wollte, so hätte ich das allerweiteste und allgemeinste Genus, damit aber auch das Genus genannt, welches am wenigsten über das Wesen des Tisches aussagt.

10) Es wurde oben bemerkt, daß der Begriff Tisch nur dadurch gefunden wird, daß ich auf alle Tische reflektiere, nicht bloß auf einen; der Begriff Tisch paßt deshalb auch nicht bloß auf einen, sondern auf alle Tische. So umfaßt der Begriff eines Dinges seiner Natur nach stets die sämtlichen Dinge dieses Namens; dieses Umfassen nennen wir mit dem philosophischen Terminus den Umfang eines Begriffes; wir können sagen, der Umfang eines Begriffes ist die Summe aller Dinge, die seinen Namen tragen; wir können den Umfang auch eine Sphäre oder Kreis nennen, welcher alle Dinge seines Namens einschließt und umfaßt, oder kurz, den Kreis, den ein Begriff deckt, während Genus der Kreis ist, welchem ein Begriff angehört.*) In unserem Worte „Begriff" (begreifen = umfassen, einschließen) wird gerade das, was wir Umfang

*) „Umfang ist der Kreis, in welchem der Begriff zur Erscheinung kommt." Trendelenburg, Logische Unters. I. S. 19 — „Der Umfang giebt das Gebiet an, in dem der Begriff als Gattung herrscht, sein äußeres Besitzthum; der Inhalt dagegen das, was er in sich hat und ist." Drobisch Logik, 2. Aufl. S. 28.

nennen, hervorgehoben. Dem Umfang eines Begriffes gegenüber nennt man die sein Wesen ausmachende Bestimmtheit seinen Inhalt; statt Bestimmtheit sagt man auch Gesamtheit der notwendigen, konstitutiven, substantiellen (d. h. also der das Wesen eines Dinges konstituierenden oder seine Substanz (Wesen) ausmachenden) Eigenschaften, während die übrigen im Gegensatz dazu die zufälligen oder accidentiellen genannt werden.

11) Es ist in dem Wesen des Umfangs und des Inhaltes begründet, daß je größer der Umfang, desto kleiner der Inhalt ist und umgekehrt, daß je kleiner der Umfang, desto größer der Inhalt eines Begriffs ist. Der Begriff „Litteratur" hat einen größeren Umfang, aber kleineren Inhalt als der Begriff „Poesie". Dieser Begriff hat wiederum einen größeren Umfang, aber kleineren Inhalt als der Begriff Drama; ebenso verhält sich Drama zur Tragödie. Ganz dasselbe gilt von den Begriffen Größe, Raumgröße, Fläche, Figur, Viereck, Parallelogramm, Quadrat; oder von den Begriffen Naturkörper, Tier, Rückgrattier, Säugetier, Raubtier, Löwe. Durch Determinieren wird der Inhalt größer, der Umfang kleiner; umgekehrt wird durch Abstrahieren der Umfang größer, der Inhalt kleiner. Durch fortgesetztes Abstrahieren komme ich schließlich zu dem Begriff, der den allergrößten Umfang aber äußerst wenig Inhalt hat, zu dem Begriff „Ding" oder zu dem noch unbestimmteren „Etwas", womit wir ein Sein ohne alle und jede Bestimmtheit bezeichnen.*) Umgekehrt gelangen wir durch fortgesetztes Determinieren zum Individuum, welches den größten Inhalt aber keinen Umfang mehr hat, deshalb auch nicht mehr die begriffliche Definition, weil deren Voraussetzung fehlt, sondern

*) Hierdurch erklärt sich, wie aus dem lateinischen rem das französische rien entstehen konnte.

88
12/XI

nur die Beschreibung zuläßt. — Aus dem Worte, welches ein Individuum bezeichnet, kann ein Begriff gebildet werden: ein Mäcenas, eine Philippika.

12) Es ist von großer Wichtigkeit zu wissen, was sich nicht definieren läßt und weshalb es sich nicht definieren läßt; Personen wie alles Individuelle lassen sich nur historisch darstellen und beschreiben, nicht definieren, weil sie nur in einer Einheit existieren; ferner lassen sich die ganz allgemeinen Begriffe (Fundamentalbegriffe), die sehr wenig Inhalt haben und für die sich kaum noch ein Genus finden läßt, z. B. Sein, Dasein, Werden, Bewegung, Thätigkeit, Kraft, Raum, Zeit (§ 67), Größe, Punkt, Zahl, Einheit ꝛc. eigentlich nur erklären und von anderen unterscheiden; man kann sie distinguieren, aber nicht definieren.*)

An den § 11 genannten drei Begriffsreihen lernen wir zugleich:

a. was homogene Begriffe sind; es sind solche, die ein Genus haben; die sämtlichen Begriffe der letzten Reihe haben das Genus „Naturkörper", die der vorletzten „Größe". Das Gegenteil sind die heterogenen Begriffe (auch disparate genannt). Das Übergehen zu heterogenen Begriffen, was ein

*) Ulrici Kompendium der Logik S. 79 giebt noch einen anderen Grund an: „Unsere einfachen Anschauungen (wie Thätigkeit und Bewegung), sind die Elemente unseres Denkens, die gegeben sein müssen, um uns komplizierte Vorstellungen, Begriffe, Sätze, Urteile bilden zu können, von denen also jede Definition unmöglich ist, weil sie eben die Voraussetzungen alles Definierens wie aller Begriffsbestimmung sind. Nichts desto weniger wissen wir sehr wohl, was Thätigkeit, Bewegung ist: denn wir erfahren es unmittelbar durch die Anschauung und durch unser eigenes Thun." Vgl. auch Ulrici Leib und Seele S. 27 folg.

großer Fehler ist, wird mit dem klassischen Ausdruck des Aristoteles eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* genannt. Homogene Begriffe können übrigens sehr verschieden sein, ja Gegensätze bilden; alle wirklichen Gegensätze müssen sogar homogen sein. Diejenigen Begriffe, welche innerhalb desselben Genus am weitesten von einander entfernt sind, nennt man konträre (Aristot. Metaph. 4, 10; 10, 12); so sind „arm und reich" konträre Begriffe unter dem Genus „Vermögen", „groß und klein" unter dem Genus „Ausdehnung", „gut und böse" unter dem Genus „Sittlichkeit". Wird ein Begriff nur negiert, z. B. „arm — nicht arm", „groß — nicht groß" ꝛc., so nennt man solche Begriffe kontradiktorische. Die kontradiktorischen Begriffe bezeichnen also als rein negative eigentlich nichts Bestimmtes; nur im Sprachgebrauch erhalten manche einen ganz bestimmten Sinn.

b. Von je zwei homogenen Begriffen wird der, welcher den größeren Umfang hat, also der allgemeinere, das Genus (Gattung) genannt, aber der, welcher demnächst den kleineren Umfang hat, die Species (die Art); das Genus ist der allgemeinere, höhere, übergeordnete, die Species der speciellere, niedere, untergeordnete Begriff. Die Bezeichnungen Genus und Species sind relativ, denn der Begriff, der im Verhältnis zu einem höheren (z. B. zu Rückgrattier) die Species war (Säugetier), kann auch im Verhältnis zu seinem homogenen niederen (Raubtier) das Genus sein. Die Naturgeschichte unterscheidet, um die große Zahl der Naturkörper zu ordnen, Reich, Gruppe, Klasse, Ordnung, Familie, Gattung, Art; jeder dieser Begriffe verhält sich zu dem folgenden wie Genus zur Species. Wird unter einem Genusbegriff anderes zusammengefaßt (subsumirt), so heißt derselbe Kategorie; mehr hierüber in der Lehre vom Urteil § 30. Wir lernen dami

zugleich das Verhältnis homogener Begriffe unter einander kennen; von homogenen Begriffen ist entweder der eine dem anderen untergeordnet, subordiniert,*) oder sie sind koordiniert, d. h. sie sind von einem Genus gleichweit entfernt, es sind also dann Artbegriffe, die einem Genus in gleichem Grade untergeordnet sind. Tertium non datur. Das Verhältnis der Begriffe unter einander angeben heißt sie klassifizieren (§ 34.).

Es ist von großer Wichtigkeit, Genus und Species richtig zu unterscheiden, zur Species stets das rechte Genus und umgekehrt zu finden. Am leichtesten merkt man es an folgender, scheinbar äußerlichen, aber in Wirklichkeit ganz auf dem Wesen der Begriffe beruhenden Regel: alles was ich vom Genus aussagen kann, kann ich auch von der Species aussagen — aber nicht umgekehrt. Wir sagten § 5, alles Philosophieren ist ein Denken, aber nicht jedes Denken ist ein Philosophieren; wie verhalten sich also die beiden Begriffe?**) Jeder Athener

*) Diesen Ausdruck gebraucht man, indem man das Verhältnis der beiden Begriffe von dem niederen aus betrachtet; betrachte ich es umgekehrt, so muß ich sagen: der eine ist dem anderen übergeordnet; der Terminus „superordiniert" ist hier und da versucht worden, hat aber keine allgemeine Geltung erhalten. Man kann auch mit den Terminis „subordiniert und koordiniert" auskommen.

**) Auch die Begriffe Denken und Erkennen lassen sich als Genus und Species fassen; bestimmter so, daß Denken nur die Thätigkeit des Geistes überhaupt, Erkennen aber diejenige bezeichnet, welche etwas vom Objekt des Denkens gewinnt und sich aneignet; im Erkennen haben wir also zugleich den Erfolg des Denkens eingeschlossen. „Im Erkennen vereinigt sich Denken und Sein." Trendelenburg, Logische Untersuch. 1. S. 104 (2. Aufl.). Als Species des Gattungsbegriffes Denken sind ferner zu nennen Forschen, Untersuchen, Unterscheiden, Vergleichen, Überlegen, Erwägen, Erfahren, Wissen, Reflektieren, Abstrahieren, Distinguieren, Kombinieren, Urteilen, Schließen ꝛc.

ist ein Grieche, jeder Westfale ein Deutscher — warum nicht umgekehrt? Jede Ode ist ein Gedicht, jeder Vokal ein Buchstabe — warum nicht umgekehrt? Zwei Dreiecke sind sich gleich — sind sie deshalb auch kongruent? Treffend wird auch das Verhältnis von Genus und Species in dem Wortspiel bezeichnet: das Gleiche in den Verschiedenen ist das Genus, das Verschiedene in den Gleichen ist die Species. Wenn ich also von den an sich verschiedenen Begriffen Epos, Lyrik, Dramatik das herausfuche, worin sie gleich sind, so finde ich das Genus Poesie; wenn ich aber von diesen drei Begriffen, die darin sich gleich sind, daß sie Poesie sind, das suche, wodurch sie sich unterscheiden, so finde ich das Wesen jeder dieser drei Species der Poesie.

13) Jetzt erst können wir vollständig verstehen, was dazu gehört, um das Wesen oder den Begriff eines Dinges genau zu bestimmen, d. h. eine Definition zu geben, wie sie die Logik fordert. Die alte Regel lautet: definitio fit per genus proximum et differentiam specificam, oder wie Aristoteles Top. I, 8 sagt: ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν. Was genus proximum heißt, ist schon erklärt; differentia specifica wird aber hier genannt, was wir oben § 9 das Wesen des Begriffes an sich, die ihm zukommende Bestimmtheit, durch welche er sich von anderen unterscheidet, die Summe aller charakteristischen Eigenschaften nannten. Wenn ich also den Begriff Tisch definieren will, so nenne ich zuerst sein genus proximum „Hausgerät;" dieses Genus hat viele Species unter sich, z. B. Stuhl, Sofa, Schrank ꝛc. Wenn ich aber nun das Wesen des Tisches oder die ihm zukommende Bestimmtheit angebe, so gebe ich an, wodurch diese bestimmte Species von den übrigen

Species desselben Genus sich unterscheidet, kurz ich gebe sein differentia specifica an. |

26/x 81.

14) Wenn man also das Wesen oder den Begriff eines Dinges erkennt, so erkennt man nicht nur das, was dieses Ding an sich ist, sondern auch welchen Zusammenhang mit anderen Dingen und welche wesentliche Beziehung zu denselben es hat. Sobald man einmal die allgemeinen Begriffe (Genus- und Speciesbegriffe) erkannt hat, ergiebt sich sehr bald, daß der Welt der Erscheinungen, die für den ersten Blick ein buntes willkürliches und chaotisches Durcheinander zu sein scheinen, ein wohlgeordnetes System von Gedanken zu Grunde liegt. Es war ein epochemachender Moment in der Geschichte der Philosophie, als man zum erstenmale einen Einblick in diese Welt der Gedanken gewann und den geistigen Zusammenhang nicht nur aller Dinge, sondern auch aller Gedanken ahnte. Dieß ist zuerst Plato gelungen. Die Platonischen Ideen sind zunächst nichts anderes als die allgemeinen Begriffe, Gattungen und Arten. Plato nennt das, was den Tisch zum Tisch, den Menschen zum Menschen macht, seine Idee, *εἶδος, ἰδέα;* man gelangt nach ihm zur Idee eines Dinges, wenn man von den individuellen Unterschieden absieht; die Idee ist das dem Gleichnamigen gemeinschaftliche Wesen. Die Idee darf aber nicht nur als Produkt des abstrahierenden Verstandes, als eine bloße Vorstellung genommen werden, sondern sie existirt in Wirklichkeit, hat Realität, und während die einzelnen Dinge, z. B. die einzelnen Tiere, vergehen, so besteht das Allgemeine (das Wesen oder der Begriff des Tieres); deshalb ist die Idee, obgleich nicht sinnlich wahrnehmbar, doch das eigentlich Reale, das allein Substantielle (*τὸ ὄντως ὄν, οὐσία, αὐτὸ καθ' αὑτό*), und die einzelnen Dinge existieren nur dadurch, daß sie an demselben teil haben. S. Erdmann Gesch. der Philosophie I. S. 92. Mit Recht sagt man deshalb, daß man die Begriffe nicht mache oder schaffe, sondern die in den Dingen selbst liegenden finde.

Wenn man so das Wesen und den Zusammenhang der Dinge erforscht, so drängt sich sofort auch die Frage nach dem Ursprung, nach der Ursache, nach dem Grunde der Dinge auf; erst hier findet das forschende Denken sein Ziel und seine Befriedigung. Das Wesen und den Zusammenhang und den Grund der Dinge und schließlich den Urgrund aller Dinge erforschen heißt philosophieren. Hieraus ergiebt sich, daß das Philosophieren die höchste und würdigste Thätigkeit des Denkens ist; die Aufgabe der Philosophie war zu allen Zeiten, das Wesen der Dinge und ihre Stellung im Universum und ihre Beziehung zum Absoluten d. i. zu Gott und dadurch Gott selbst zu erkennnen; nur so findet das zu allen Zeiten sich gleichbleibende Streben des philosophierenden Geistes, die Vielheit und Mannigfaltigkeit der gesamten Erscheinungswelt, das All der Dinge in einer höchsten Einheit aufzufassen, seine wahre Befriedigung. Dieser Trieb ist von Gott selbst in die Seele des Menschen gepflanzt; weil der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so hat er die Fähigkeit und das Verlangen, sein Urbild Gott zu erkennen: er befriedigt dieses Verlangen unter anderem dadurch, daß er die von Gott erschaffenen Dinge, d. h. die Gedanken Gottes zu erforschen, zu verstehen sucht.*) Da ferner Gott den Menschen zum Herrn der Natur gesetzt hat (1 Mos. 1, 26), so kann der Mensch diese Herrschaft nur dann vollkommen ausüben, wenn er alles

*) „Es bleibt immer der Trieb alles menschlichen Erkennens darauf gerichtet, das Wunder der göttlichen Schöpfung durch ein nachschaffendes Denken zu lösen." Trendelenburg Log. Untersuch. I. S. 2.

26/X 1 88.

Erschaffene auch geistig beherrscht, d. h. das Wesen desselben ergründet und begreift.*)

15) Wenn unser Geist in seinem Erforschen und Erkennen der Dinge bis zu Gott gelangt ist, dann hat er das höchste und letzte Ziel erreicht, nach welchem er strebt; er ist vom Abhängigen und Bedingten zum Unabhängigen und Unbedingten, dem Absoluten, aufgestiegen; daraus ergiebt sich, daß es nur dem gedankenlosen Aberwitz beikommen kann, noch darüber hinausgehen zu wollen. Hier sind wir also bei den Schranken unseres Denkens angelangt. Aber diese Schranken unterscheiden sich wesentlich von allen anderen Schranken. Alle anderen Schranken engen den Menschen ein und hemmen ihn in seinem Weitergehenwollen und Weitergehenkönnen; wenn wir aber im Erkennen Gottes unsere Schranken fühlen, so überzeugen wir uns zugleich (d. h. indem und dadurch daß wir Ihn wirklich erkennen) daß wir nicht weiter gehen können; und wir wollen dann auch nicht weiter gehen, weil das, was wir erkannt haben, die vollste Befriedigung giebt; entsteht später in uns ein neues Verlangen, so wird auch diesem genügt, aber von neuem und immer mehr überzeugen wir uns, daß Gott viel zu groß ist, als daß wir ihn mit unserem Denken umspannen und ausdenken können.**) Wir wollen uns dieses unser Verhältnis zu Gott durch Analogieen deutlicher machen. Ein Mensch von mittlerer Begabung kann von einem großen Geiste

*) Was wir hier nur kurz angedeutet haben, wird ausführlich und in geistreicher Weise behandelt in der Schrift „das menschliche Erkennen von Dr. Rud. Tr. Schmidt, 2. verm. Abdr. Berlin, 1861, 140 S." Vortrefflich hat auch der Verf. die Verirrungen des menschlichen Erkennens beleuchtet.

**) In gleichem Sinne sagt der Apostel Paulus (Ephes. 3, 19), daß die Liebe Christi gegen uns alle Erkenntnis übersteige.

sehr viel erkennen und nach vielen Seiten hin ihn richtig beurteilen; wenn er ihn aber nicht vollkommen erkennen und nicht nach allen Seiten hin ihn richtig beurteilen kann, so fühlt er die Schranken seines Erkennens in diesem Fall nicht als lästige und widerliche Hindernisse; er ist vollkommen befriedigt in dem, was er von ihm erkannt hat; ein vollkommenes Erkennen ist bloß dann möglich — das ist ein Grundgesetz alles Erkennens — wenn das erkennende Subjekt geistig ebenso groß und stark ist, als der den es, oder das was es erkennen will; es ist ganz richtig, was man oft sagt, daß große Männer nur von kongenialen Naturen ganz verstanden werden können; ist das Objekt meines Erkennens größer und stärker als ich, so staune ich es an, bewundere und verehre es.

16) Je wahrer und vollkommener daher unsere Erkenntnis von Gott ist, desto mehr fühlen wir uns gedrungen, Ihn zu verehren und anzubeten, denn um so mehr erkennen wir dann unsere Abhängigkeit und Endlichkeit und Ohnmacht seiner schöpferischen Allmacht und Ewigkeit gegenüber. Es ist unmöglich — so zu sagen logisch unmöglich — daß ein Mensch Gott sich gegenüber nur denkend und erkennend verhalte; erkennt er Ihn wirklich in seinem Denken, dann wird er zugleich auch in Bewunderung, Verehrung und Anbetung vor Ihm sich beugen; er wird, um es mit einem Worte zu sagen, durch sein Denken zur Religion getrieben.*) Daher kommt es, daß uns bei allen wahren und ernsten Philosophen ein tiefer religiöser

*) Ebenso wenig können wir uns den Wundern der Natur, den großen Schöpfungen der Kunst, den großen Thaten der Völker und Menschen gegenüber, nur denkend verhalten: gerade je mehr wir denkend alle diese Gegenstände erfassen, um so mehr werden wir im Tiefsten unserer Seele bewegt und zur Bewunderung, Begeisterung und großen Entschlüssen fortgerissen. Bei wem dies nicht der Fall ist, der hat,

Sinn entgegenweht;*) nur diejenigen, welche ein beliebiges Gebilde ihres eigenen Geistes d. i. ein Götzenbild Gott nennen, stehen diesem ihrem Gott mit kalter Reflexion gegenüber und behandeln ihn auch so, daß man deutlich ihre Überlegenheit bemerkt.

Aus dem Obigen ergiebt sich also auch auf dem Wege des logischen Denkens, daß die Religion selbst für den schärfsten Denker und den größten Philosophen eine innere Notwendigkeit ist; ich sage absichtlich, auch auf dem Wege des logischen Denkens, um anzudeuten, daß es noch einen anderen giebt; dieser andere ist eigentlich der normale Weg, es ist der Weg des Lebens, wie das ausführlich die Glaubenslehre zu zeigen hat. Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, wie es in dem Wesen Gottes sowie in dem des Menschen begründet ist, daß der Mensch sich nicht bloß denkend zu Gott verhalten kann; es ergiebt sich hieraus zugleich, daß das rechte Erkennen der Wahrheit nicht bloß die Denkkraft, sondern auch die Willenskraft in Anspruch nimmt und nicht bloß eine Verstandes-Funktion, sondern zugleich eine sittliche That ist. So war es der Fall z. B. bei Sokrates, und darin beruht seine wahre Größe; leider war und ist bei vielen das Philosophieren nur eine einseitige Verstandes-Funktion, die es nie zur rechten Erkenntnis bringen kann.

---

sagen wir mit Recht, diese Gegenstände nur äußerlich und oberflächlich betrachtet und erkannt. Mit gleichem Rechte müssen wir sagen, wer sich Gott gegenüber nur denkend verhält, der hat ihn nur äußerlich erkannt, kennt ihn nur von Hörensagen, aus Büchern ꝛc.

*) Wie nahe verwandt überhaupt Religion und Philosophie ist, hat treffend F. H. Jacobi ausgesprochen: „Gleichwie die Religion den Menschen zum Menschen macht und allein ihn über das Tier erhebt, so macht sie ihn auch zum Philosophen."

Obwohl jeder Mensch reichlich soviel von Gott erkennt als seinem wirklichen Bedürfnis und seiner Kraft entspricht, so kann doch kein Mensch Gott vollkommen erkennen — ist es doch bis jetzt noch nicht einmal der vereinten Kraft aller Menschen gelungen, Gottes Geschöpfe sämtlich zu erkennen! Schon diese Erfahrung lehrt uns, daß wir von Gott keine Definition geben können. All unser Denken in Begriffen führt zu Gott, Gott selbst aber können wir nicht in einen Begriff fassen. Die Thatsache läßt sich, sobald man das Wesen des Begriffes verstanden hat, auch logisch oder philosophisch rechtfertigen. Wir können im Sinne der Logik Gott nicht definieren 1) weil er eine Person ist (§ 12), 2) weil wir keinen höheren Begriff, kein Genus für ihn haben, unter welches wir ihn fassen könnten.

24./I. 87.
7/XI 87

17) Wir haben nun das Wesen des Begriffes nach allen Seiten hin betrachtet und damit die Lehre vom Begriff vollendet. Jetzt noch einige Bemerkungen zur praktischen Anwendung und Erläuterung des Gesagten.

Im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden „Vorstellung, Beschreibung, Erklärung, Begriff" fast synonym gebraucht. Man sagt: Ich habe keine Vorstellung, keinen Begriff von der Sache"; die Wissenschaft aber macht hier wesentliche Unterschiede. Die Vorstellung ist das Bild einer Sache, wie ich es in meinem Geiste habe; wenn ich es in Worten darstelle, gebe ich eine Beschreibung; gehe ich zugleich auf das Innere der Sache ein, ohne jedoch das Wesen derselben nach allen Seiten hin erschöpfen zu wollen, so gebe ich eine Erklärung; erkenne ich aber das Wesen der Sache den Forderungen der Logik gemäß nach allen Seiten hin, so habe ich den Begriff derselben; die Darstellung desselben in Worten heißt Definition. Die vollkommene Definition setzt stets

die vollständige, und im eigentlichen Sinn wissenschaftliche Erkenntnis der betreffenden Sache voraus. Vgl. was § 6 über das Verhältnis der Wissenschaft zur Philosophie gesagt ist. — Die Erklärung liegt also in der Mitte zwischen Beschreibung und Begriff. Der in seiner Vollkommenheit gedachte Begriff heißt Idee. Treffend sagt Trendelenburg Log. Untersuch. II. S. 466: „Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint;" mit anderen Worten: der Begriff verklärt sich zur Idee, wenn man etwas nicht nur seinem Wesen nach logisch erforscht, sondern wenn man es in seinem organischen Zusammenhange mit dem Universum, in seiner Beziehung zu Gott, also in seiner höchsten Bedeutung erkannt hat. Wird die Idee Gegenstand des Sterbens, so heißt sie Ideal. (Dagegen nennt man Idol ein aus verkehrter Idee hervorgegangenes Götzenbild.) Individuen und alles Individuelle läßt sich nur beschreiben, bei Persönlichkeiten sagt man charakterisieren; nur von dem, was in einer Mehrheit existiert, läßt sich ein Begriff angeben; dem Begriff selbst entspricht kein einzelnes Wesen, wie sich aus dem, was oben über die Begriffsbildung gesagt wurde, von selbst ergiebt. Den Menschen kann ich definieren, aber nicht den Sokrates.

18) Was oben über Genus und Species, Umfang und Inhalt eines Begriffes gesagt worden ist, können wir zu fruchtbarer Anwendung bringen, wenn wir die Worte und Begriffe verschiedener Sprachen mit einander vergleichen. Bekanntlich decken sich in den verschiedenen Sprachen nur die Worte vollkommen, die sinnlich wahrnehmbare Gegenstände bezeichnen; Vater pater *πατήρ*, Kopf caput *κεφαλή*, Baum arbor *δένδρον* ꝛc. sind völlig kongruente Worte; nach dieser Seite hin sind alle Sprachen leicht zu lernen; die Schwierigkeit findet

sich allein in den Wörtern, die Unsinnliches, Geistiges bedeuten, denn diese decken sich in den verschiedenen Sprachen nur in den seltensten Fällen; dasselbe gilt von den ursprünglichen Sinnliches bedeutenden, aber metaphorisch also geistig gebrauchten Wörtern. Die Verschiedenheit der Völker und Sprachen hat eben darin ihren Grund, daß ihre geistige Anschauung und Denkweise eine verschiedene ist, daß ein Volk eine Begriffsreihe mit allen Nüancen ausbildet, wo das andere mit einem oder nur wenigen Begriffen ausreicht. So zeigt sich zwischen der griechischen und römischen Sprache innerhalb ihrer klassischen Periode einerseits und unserer gegenwärtigen Sprache andrerseits eine große Verschiedenheit; die Logik lehrt uns die Verschiedenheiten auf gewisse Gesetze reducieren. Wenn man z. B. beim Übersetzen aus dem Deutschen ins Latein oder umgekehrt keinen ganz kongruenten Ausdruck finden kann, so wählt man denjenigen, der entweder den zunächst weiteren oder engeren Umfang hat; jenen nennt man den abstrakteren, diesen den konkreteren Ausdruck,*) jener ist unter Umständen das Genus, dieser die Species; der konkretere Ausdruck ist oft sinnlich anschaulicher und wird deshalb von den Dichtern gewählt. Wenn man unser „Gemüt" nicht anders als durch animus übersetzen kann, so darf man dabei nicht vergessen, daß animus einen viel größeren Umfang hat, als unser „Gemüt", d. h. daß animus noch in vielen Fällen gebraucht wird, wo unser „Gemüt" nicht gebraucht werden kann; für unser „Geschmack" im geistigen Sinn hat der Lateiner nur judicium, beide Worte verhalten sich aber zu einander wie die Species zum Genus.

*) In gleicher Weise unterscheidet man abstrakte Begriffe, d. i. solche, die einen großen Umfang und wenig Inhalt oder Bestimmtheit haben und konkrete, die einen kleineren Umfang aber größeren Inhalt oder Bestimmtheit haben.

Wenn ich tempora übersetze Zeitverhältnisse, metus (im Plural) Regungen der Furcht, aquae Heilquellen, philosophus philosophischer Kopf, meum est dicere es ist meine Pflicht zu reden, multa quaerere ex aliquo mancherlei Fragen an jemand richten, in otio esse der Ruhe genießen, hoc in tempore in dieser gefährlichen Lage ꝛc. so ist in allen diesen Fällen der lateinische Ausdruck abstrakter als der deutsche, der konkreter ist. Umgekehrt wenn ich mores übersetze Charakter, fines Gebiet, omnes res alles, urbs condita und condenda Erbauung der Stadt, rei publicae muneribus orbatus der politischen Wirksamkeit beraubt ꝛc. so ist der lateinische Ausdruck der konkretere.*)

Der abstrakteste Ausdruck, den wir haben, ist sein, schon etwas konkreter ist dasein, noch konkreter werden, noch konkreter die beiden Species des Werdens entstehen und vergehen, und am konkretesten aufblühen und verwelken. Wie verhalten sich die Begriffe Schiffahrt, Fahrt, Bewegung? Sagen, belehren, unterrichten? Entwenden, stehlen, rauben, plündern? Die Indefinita quis, aliquis und quidam? Haus, Palast, Vatikan? Welches sind die Species des Begriffes geben?

3/211 88

19) In der Grammatik und im Lexikon unterscheidet man noch subjektive und objektive Begriffe oder bestimmter: Worte in subjektiver und objektiver Bedeutung. Die subjektive Bedeutung findet da statt, wo der Begriff des Wortes in Beziehung zu einem Subjekt, als Thätigkeit einer Person gefaßt wird, die objektive da, wo der Begriff des Wortes an und für sich, ohne die genannte Beziehung gefaßt wird. So unterscheidet man die subjektive und objektive Bedeutung in Geschichte

*) Nägelsbach hat in seinem trefflichen Buche „Lateinische Stilistik" vielfach in dieser Weise den lateinischen und deutschen Ausdruck mit einander verglichen.

(Erzählung memoria und das Geschehene res gestae), in res publica (Verwaltung des Staates und der Staat selbst), in crimen (die Beschuldigung und die Schuld an sich), in scelus (Frevelmut und Frevelthat), laus (das Loben und die löbliche That), in labor (die Anstrengung, Thatkraft und die Arbeit als das Gethane), in veritas (die Wahrhaftigkeit, der Wahrheitssinn und die Wahrheit), in Religion und Glauben (fides qua creditur und fides quae creditur; die erste Bedeutung ist die gewöhnlich in der heiligen Schrift vorkommende, die zweite seltener, z. B. Apostelgesch. 6, 7: Es wurden auch viel Priester dem Glauben gehorsam; Röm. 12, 7: Hat jemand Weissagung, so sei sie dem Glauben ähnlich; Ephes. 4, 5: Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe). Auch das Wort Begriff hat diese doppelte Bedeutung, denn es bedeutet einmal das Wesen der Sache an sich und sodann die denkende Auffassung dieses Wesens.

II 2.y85

Über Verhältnis, oder Beziehungsbegrife s. Psychologie § 58.

14.787.

20) Fehlerhaft ist die Definition, wenn sie zu weit oder zu eng ist; jenes ist sie, wenn sie mehr, dieses, wenn sie weniger umfaßt als der zu definierende Begriff. Z. B. Gefälligkeit ist eine Tugend, kraft deren man andern gutes thut — oder: kraft deren man Notleidenden hilft. Wie ist Catos Definition bei Quintilian XII. 1. orator est vir bonus, dicendi peritus? Die Definition „Tiere sind organische Naturkörper, welche den Ort, an dem sie sich befinden, willkürlich verändern können" ist zu eng, denn dann würden die festgewachsenen Polypen und Muscheln nicht zu den Tieren gehören; man muß also definieren „Tiere sind organische Naturkörper mit willkürlicher Bewegung;" warum ist die Bestimmung „willkürlich" notwendig? andere Beispiele § 27 und 28. Vollkommen

richtig ist die Definition dann, wenn sie und ihr Gegenstand kongruent sind. Ein dritter, häufig vorkommender Fehler besteht darin, daß man den zu definierenden Begriff in der Definition selbst anwendet, daß man sich also im Kreise dreht (circulus oder orbis in definiendo, auch Diallele von *δι' ἀλλήλων*), z. B. Gefälligkeit ist eine Tugend, kraft deren man gegen andere gefällig ist. Etwas versteckt ist die Diallele in der bekannten Definition „Größe ist das, was sich vermehren oder vermindern läßt," denn vermehren und vermindern sind nur synonyme Ausdrücke für vergrößern und das Gegenteil*), oder in der Definition „Bewegung ist Veränderung des Orts"; denn diese ist nur ein etwas konkreterer Ausdruck für Bewegung. Eine Art Diallele ist es auch, wenn man einen Begriff durch sein Gegenteil oder durch Negationen erklären will, z. B. Ruhe ist das Gegenteil oder die Negation der Bewegung; hierher gehört auch Euklids Definition: „ein Punkt ist, was keine Teile hat;" ebenso Humboldts Definition vom Leben § 60. In der Definition dürfen endlich auch keine bildliche und doppelsinnige Ausdrücke vorkommen. Eine Nominal-Definition nennt man diejenige, die in der Erklärung des Wortes besteht, z. B. Vorurteil ist ein Urteil, welches man vor der gründlichen Untersuchung der Sache fällt. Es ist unlogisch, wenn man der Nominaldefinition als koordiniert die Realdefinition gegenüberstellt, denn die erste ist überhaupt keine eigentliche Definition; eine wirkliche Definition aber muß stets eine Real-

*) Auch die Definition „Größe ist das was aus gleichartigen Teilen besteht" ist eine Diallele; außerdem leidet sie an welchem Fehler? Man macht sich den Begriff Größe, der sich nach § 12 nicht eigentlich definieren läßt, durch die Einteilung (§ 34) deutlich: Die Größen sind entweder kontinuierliche oder diskrete, Raum- oder Zahlengrößen.

definition sein. Genetische Definitionen nennt man diejenigen, welche das Entstehen des Gegenstandes anzeigen; Beispiele: Ein Cylinder entsteht, wenn sich ein Rechteck um eine seiner Seiten so lange dreht, bis es mit seinem Anfang zusammenfällt. „Wenn wir einen allgemeinen moralischen Satz auf einen besonderen Fall zurückführen, diesem besonderen Falle die Wirklichkeit erteilen und eine Geschichte daraus dichten, in welcher man den allgemeinen Satz anschauend erkennt, so heißt diese Erdichtung eine Fabel" (Lessing). Das schon von Aristoteles gebrauchte Beispiel ist: eine Mondfinsternis entsteht dadurch, daß die Erde so zwischen Sonne und Mond tritt, daß sie dem letzteren das Licht der ersteren entzieht. Hier enthält die Definition zugleich die innere Begründung — und das ist, wie schon Aristoteles sagt, die vollkommenste Definition; denn wenn die Definition das Wesen eines Dinges vollkommen erfaßt, so muß sie zugleich den Grund desselben mit erfassen: *τὸ τί ἐστιν εἰδέναι ταὐτό ἐστι καί διὰ τί ἐστιν.* Trendelenburg, Elementa log. Aristot. § 60.

21) Wenn wir jetzt nach Beendigung der Lehre vom Begriffe zu der

vom Urteil

übergehen, so soll damit nicht gesagt sein, als wäre diese Folge innerlich begründet. Sachgemäß würde die Logik vielmehr mit dem Urteil beginnen müssen, da alles Denken, auch das philosophische, nur im Urteilen sich vollzieht; erst durch Urteilen und nach vielen Urteilen findet man den Begriff, der demgemäß nach der Lehre vom Urteil zu behandeln wäre. Es ist hier die hergebrachte Reihenfolge beibehalten worden, für die sich das anführen läßt, daß das logische Denken als ein Operieren mit

Begriffen auch damit anfangen kann, zu erklären, was ein Begriff ist.

22) Wir haben schon vieles zur Erklärung des für die Philosophie höchst wichtigen Begriffes Denken beigebracht; wir haben bereits mancherlei Arten des Denkens und mancherlei Objekte und das letzte Ziel des Denkens kennen gelernt; jetzt wollen wir sehen, worin der Akt des Denkens an sich betrachtet besteht, und worin sein eigentümliches Wesen. Das Denken in seiner einfachsten Gestalt und Form betrachtet ist ein Urteilen; das Denken ist nicht möglich ohne Urteilen, aber auch umgekehrt das Urteilen nicht ohne Denken; deshalb können urteilen und denken im Sinne der Logik für gleichbedeutend genommen werden. Verschieden sind sie darin, daß das Denken zugleich auch ein oft wiederholtes Urteilen bezeichnet; in dem, was wir einen Gedanken nennen, können viele Urteile enthalten sein. Auch Begriffe und Schlüsse sind Gedanken; Gedanke ist also das Allgemeine und Unbestimmte gegenüber den bestimmten Gedankenformen Begriff, Urteil, Schluß. Das Urteilen oder Denken in seiner einfachsten Form besteht aber darin, daß unser Geist ein Etwas fixiert, um von ihm etwas, was er als ein Besonderes an ihm unterscheidet, auszusagen; das erstere Etwas wird dadurch, daß es fixiert wird um etwas von ihm auszusagen, ein selbständiges und heißt das Subjekt, das letztere das Prädikat. Subjekt wird ein Wort bloß dadurch, daß ich etwas von ihm prädiciere, und Prädikat wird ein Wort nur in seiner bestimmten Beziehung zum Subjekt genannt. Die Wörter an sich betrachtet sind weder Subjekt noch Prädikat. Das Urteil ist demnach diejenige Gedankenform, durch welche etwas von einem Subjekte prädiziert wird; grammatisch betrachtet wird das Urteil Satz genannt, der dieselben beiden Glieder, Subjekt und

Prädikat, hat. Das Subjekt, als das Selbständige, muß stets ein Substantivum sein, entweder ein natürliches oder ein zum Substantivum erhobenes Wort oder Satzglied; das Prädikat muß stets ein Verbum sein.*) Die Sprachwissenschaft muß demnach das Substantivum definieren als dasjenige Wort, welches ein in sich selbst beruhendes und abgeschlossenes, einheitliches Sein bezeichnet, das Verbum aber als dasjenige Wort, welches ein auf ein Subjekt bezogenes und dessen Wesen entsprechendes Sein bezeichnet. Wie das Urteil die absolute Form ist, in welcher sich ganz allein das Denken, und in welcher sich alles Denken vollzieht, so ist der Satz die absolute Form, in der allein das Sprechen möglich wird, und in welcher alles Sprechen geschieht. Niemand kann einen Gedanken aussprechen, ohne ihn in die Form des Satzes zu gießen; selbst das einzelne Wort des Kindes, wenn es nicht ein bloß nachgesprochenes ist, ist ein angestrebter Satz, der leicht ergänzt wird; auch die Interjektion ist nur ein angestrebter Satz; wenn ferner Subjekt und Prädikat zufällig einmal in einem Wort enthalten ist, so enthält eben dieses eine Wort den Satz, wie man sogleich daran erkennt, daß derselbe Sinn sich auch äußerlich in zwei Worten darstellen läßt: gib = du sollst geben; docet = er unterrichtet.

23) Der Prozeß des Denkens oder specieller des Urteilens kann also nur dann statt haben, wenn sie von einem Subjekte etwas prädiciere, was ich als Besonderes an ihm unterschieden und wahrgenommen habe; alles Denken beginnt damit, daß ich an einem Dinge etwas unterscheide, etwas bemerke. Es würde

*) Damit wird nicht der bekannte Fall ausgeschlossen, daß das Prädikat aus der s. g. Kopula und einem Substantivum oder Adjektivum besteht, und ferner, daß die Kopula sprachlich ausgelassen werden kann, wie es z. B. in dem Titel der Schrift des Anselm v. Canterbury Cur deus homo geschieht.

ein nichtiger Einwand sein, wenn jemand sagen wollte, ich kann doch den Begriff „Mensch" allein, für sich denken; denn wenn ich diesen Begriff denke, so denke ich damit sogar alle wesentlichen Prädikate desselben, und der Begriff „Mensch" resultiert erst aus sehr vielen Urteilen über den Menschen. Wenn jemand sagt „Das Haus —" so fange ich allerdings an zu denken, aber sobald der Redende nun schweigt, so muß ich mein Denken hemmen, denn ich weiß nicht, was er mir von dem Hause sagen will; erst wenn er sagt: „ist eingestürzt," weiß und verstehe ich, was er sagen will, d. h. ich denke was er gedacht hat.

24) Nach meiner Ansicht hat Aristoteles (Trendelenburg, Elem. log. Arist. § 1 und 2) nichts anderes gemeint, wenn er sagt, das Urteil finde da statt, wo die Aussage von Wahrem oder Falschem statt habe; das Wahre aber und Falsche habe auf dem Gebiete der Zusammensetzung oder Trennung statt. Die Namen der Dinge und die Wörter der Thätigkeit glichen für sich allein dem Begriffe ohne Zusammensetzung und Trennung; z. B. „Mensch" oder „weiß", sei, wenn nichts hinzugesetzt werde, weder Wahres noch Falsches. Die Ausdrücke Wahres und Falsches sind hier mindestens schief gebraucht, denn sie beziehen sich auf den Inhalt des einzelnen Urteils, welches ein wahres oder falsches sein kann; die Entscheidung aber, ob es wahr oder falsch ist, hängt nur in den Fällen, welche speciell der Logik angehören, vom Logiker ab, in allen übrigen nicht. „Cäsar hat die Gallier besiegt", „diese Maschine ist schlecht" — über die Richtigkeit des ersten Urteils kann nur der Historiker, über die des zweiten nur der Mechaniker entscheiden. Bei der Definition des Urteils kommt es aber überhaupt nicht auf den Inhalt der einzelnen Urteile, sondern auf die Form des Urteils im allgemeinen an. Aristoteles selbst hat sich

durch diese schiefen Ausdrücke zu der falschen Bemerkung (l. c.) verleiten lassen, das Gebet sei wohl ein Satz aber kein Urteil, weil es (das Gebet) weder wahr noch falsch sei. Das Gebet kann wahre und falsche Urteile enthalten, aber Urteile enthält jedes sowohl über den Menschen, der betet, und über den, zu dem er betet, als auch über andere Personen und Verhältnisse, wenn anders, wie doch allgemein angenommen ist, das Wesen des Urteils darin besteht, daß von einem Subjekte etwas prädiciert wird.

Allerdings ist es richtig, daß nicht jeder Satz ein Urteil ist, während doch jedes Urteil ein Satz ist. Der erste Vers des Liedes „Gott des Himmels und der Erden" enthält mehrere Relativsätze — aber das Urteil schließt sich erst in dem folgenden Verse „Gott ich danke dir von Herzen" ab. Das hypothetische Urteil besteht aus zwei Sätzen. Eine große Periode enthält viele und mancherlei Sätze, aber nur ein Urteil. Im Grunde freilich beruht dieser bisher wohl allgemein angenommene Unterschied nur auf dem Gebrauch der Termini, der schwankend ist und schwerlich auf absolute Richtigkeit Anspruch macht. Denn nur dann, wenn ich allen der Ergänzung nach bedürftigen Sätzen und allen ergänzenden Sätzen den Namen „Satz" gebe, besteht ein Unterschied zwischen Urteil und Satz; gebe ich ihnen aber, was doch allein das Richtige ist, den Namen „Satzglieder", so würde der Terminus „Satz" dann gleichbedeutend mit Urteil sein. Uebrigens enthalten auch die einzelnen Satzglieder, in wie fern sie aus Subjekt und Prädikat bestehen, Urteile — nur sind sie, wie die Satzglieder, entweder der Ergänzung bedürftig oder sind selbst ergänzend; denn jede regelrechte Verbindung von Subjekt und Prädikat muß wie von der Grammatik „Satz" von der Logik „Urteil" genannt werden. Im Interesse der Grammatik und Logik würde es

also sein, zu sagen: wie es selbständige und unselbständige Sätze giebt, so giebt es auch selbständige und unselbständige Urteile; die unselbständigen Sätze und Urteile werden Satzglieder und Urteilsglieder (um diesen Terminus zu gebrauchen) genannt; Sätze und Urteile können in einfacher und zusammengesetzter Gestalt erscheinen; aber auch der zusammengesetzteste Satz und das zusammengesetzteste Urteil bilden nur einen Satz und ein Urteil. Nach dieser Auffassung würde das, was die Grammatik „Satz" nennt, ganz gleichbedeutend mit dem sein, was die Logik „Urteil" nennt. Die Logik als ein Teil der Philosophie will aber eigentlich nicht jedes beliebige Urteil, sondern nur ein solches, in welchem etwas Wesentliches vom Subjekt prädiciert wird, zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. In der Sprache aber haben wir sehr viele Sätze, in denen nur Zufälliges oder Unwesentliches vom Subjekt prädiciert wird, was freilich in Wirklichkeit uns von großer Wichtigkeit sein kann, z. B. „der Knabe hat sein Bein gebrochen; dieser Bauer ist ertrunken." In dieser Weise also müssen wir das logische Urteil und den grammatischen Satz unterscheiden, daß in dem ersteren etwas von dem Subjekte prädiciert wird, was in dem Wesen des Subjektes liegt oder sein Wesen darlegt.

25) Wenn das Urteil diejenige Gedankenform ist, durch welche etwas vom Subjekte prädiciert wird, so ergiebt sich von selbst, daß das, was prädiciert wird, im Subjekte enthalten, demselben angehörig sein muß; auch im negativen Urteile prädiciere ich etwas vom Subjekte, indem ich das von ihm abhalte was ihm nicht zukommt. Ganz richtig ist also der alte Satz: quod in subjecto implicite est, est in praedicato explicite. Das Urteil ist so zu sagen eine Entfaltung des Subjekts; wir hören in ihm etwas vom Subjekte und lernen

es kennen. Das ist aber der Zweck alles Urteilens, das Subjekt zu erkennen oder andere es erkennen lassen; es giebt auch kein anderes Mittel ein Ding zu erkennen, als daß man über dasselbe etwas aussagt. Alle Erkenntnis vollzieht sich durch Urteilen oder Prädicieren; und dieses ist wiederum nur dadurch möglich, daß man etwas am Subjekte unterscheidet; mit dieser unterscheidenden Thätigkeit beginnt alles Denken und Urteilen.

In dem Prädikate kann stets nur etwas, ein Einzelnes oder Besonderes, vom Subjekte ausgesagt werden, nicht aber alles was in demselben enthalten oder ihm angehörig ist. Wenn ich sage „der Mensch ist bildungsfähig", so heißt das nicht, daß damit der ganze Inhalt des Subjektes dargelegt wäre, denn ich kann vom Menschen noch unendlich vieles prädicieren. Auch das seinem Inhalte nach unbedeutendste Subjekt läßt eine unendliche Anzahl Prädikate zu, weil ich nicht nur das Wesentliche und Notwendige, sondern auch das Unwesentliche und Zufällige von demselben prädicieren kann; es gehören aber schon sehr viele Prädikate dazu, um das Wesen des Subjektes ganz zu erschöpfen. Der gute Denker im Leben und in der Wissenschaft zeigt sich darin, daß er von dem Subjekte, was so viel enthält und von dem sich so viel aussagen läßt, das gerade was not thut prädiciert.

26) Es ist deshalb ein großer Fehler, wenn man das Wesen des Urteils in der Formel: Subjekt = Prädikat (S. = P.) darstellen will; aus dieser Formel würden lediglich nur Tautologieen („Haus ist Haus, Mensch ist Mensch") d. h. Gedankenlosigkeiten hervorgehen, die das Gegenteil des eigentlichen Urteils sind.*) Schon die Megariker verfielen in diesen Fehler,

*) Wenn man zuweilen sagt: „Menschen sind Menschen, Kinder sind Kinder", so bekommt in solchen Fällen das Prädikat sofort einen

17/XII 88

als sie sagten: ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι, denn es enthalte einen Widerspruch, weil das Prädikat ein anderes sei als das Subjekt und doch beide durch den Satz in eine Einheit zusammengefaßt würden: man dürfe also nicht sagen „der Mensch ist gut, das Pferd läuft", sondern nur „der Mensch ist Mensch, das Pferd ist Pferd". Die Megariker erkannten richtig, daß in einem Satze zwei Gegensätze, wenn man Subjekt und Prädikat einmal so fassen will, enthalten sind: sie erkannten aber nicht, daß gerade zwei solcher Gegensätze sich zu einer Einheit verbinden müssen, um ein Urteil oder einen Gedanken zu bilden; die von ihnen proponierten Sätze sind, wie gesagt, das Gegenteil von Urteil. Die Einheit des Satzes zeigt sich nicht in der Einerleiheit oder Gleichheit von Subjekt und Prädikat; Subjekt und Prädikat müssen verschieden sein; aber das Prädikat darf nichts Heterogenes vom Subjekte, sondern nur etwas, was im Inhalte und der Sphäre des Subjektes liegt, aussagen. Ganz richtig sagt Ernesti (Initia doctrinae solidioris; de enuntiatione cap. III, § 39). Ac primum illud ex ipsa definitione (des Urteils oder des Satzes) facile colligitur, subjecti notionem ampliorem latioremque esse notione attributi (des Prädikats). Nam attributum ejusmodi notionem exprimit, quae subjecti quasi sinu comprehenditur eique tamquam aut pars aut proprietas aut modus inest.

Auch für negative Urteile ist festzuhalten, daß in denselben nur etwas derartiges dem Subjekt abgesprochen werden darf, was an sich in der Sphäre desselben liegt oder eine Beziehung zu ihm hat: man darf also nicht sagen: „Der Stein ist keine Luft ꝛc."

anderen Sinn, als das Subjekt; man will dann eben sagen: Menschen sind und bleiben irrende und schwache Wesen; Kinder sind und bleiben leichtsinnige und unverständige Wesen.

27) Sehr häufig definiert man, das Urteil „sei die Verbindung zweier Begriffe oder Vorstellungen zu einer Einheit" oder „die Beziehung eines Begriffes auf einen anderen"; demnach müssen die Verbindungen „der Herr des Hauses, der Vater und der Sohn, das Schloß am Berge" ꝛc. Urteile sein. Man sieht leicht ein, daß diese Definition zu weit und unbestimmt ist; es muß also hinzugefügt werden, welcherlei Art die Verbindung sein muß, wenn sie ein Urteil bilden soll. Dies geschieht auch nicht in der Definition, die Matthiä (in seinem Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie) aufstellte: „das Urteil ist die Bestimmung des Verhältnisses zweier Begriffe gegen einander zum Behuf der Erkenntnis"; nur der Zweck des Urteilens ist richtig hervorgehoben. Auch die Ausdrücke „Begriff und Vorstellung" für Subjekt und Prädikat sind hier nicht gut gewählt; beide Ausdrücke gebraucht die Logik und Psychologie sonst in einem ganz anderen Sinn, als den hier gemeinten; vgl. § 8 und 17. In allen solchen Definitionen, welche darauf hinauslaufen, als wäre das Urteil eine willkürliche Zusammenfügung oder Verbindung zweier beliebiger Begriffe, wird überdies die organische Natur des Urteils völlig verkannt, kraft deren das Prädikat so zu sagen aus dem Subjekt als eine Lebensäußerung herauswächst, das Prädikat also nur etwas von dem aussagt, was im Subjekt enthalten ist. Ebenso mechanisch wie hier das Urteil wird in der Grammatik oft der Satz aufgefaßt, wenn die Sache so dargestellt wird, als nehme man aus der vorliegenden Wörtermasse eins heraus und füge es als Prädikat äußerlich an das Subjekt an.

28) Umgekehrt ist viel zu eng die von bedeutenden Autoritäten angenommene und geschützte Definition, das Urteil bestehe darin, daß ein Einzelnes oder Besonderes (Subjekt)

unter das Allgemeine (Prädikat) subsumiert werde. „Dieses (was ich hier vor mir sehe) ist ein Vogel"; ich subsumiere hierdurch ein einzelnes Exemplar unter seine Gattung. Nur das soll ein logisches Urteil sein, in welchem ein Einzelnes unter sein Allgemeines subsumiert wird und hierdurch soll sich das logische Urteil vom grammatischen Satze unterscheiden, in welchem beliebiges vom Subjekte prädiciert wird. Nach dieser Definition würden gerade diejenigen Urteile, die für den Philosophen die bedeutungsvollsten sind und deshalb auch in jeder Logik ganz ausdrücklich als Urteile genannt werden, keine logischen Urteile sein, nemlich diejenigen, in denen das Subjekt ein Allgemeines ist, (die s. g. universalen Urteile: „alle Menschen sind sterblich, der Mensch ist bildungsfähig" s. unten § 31); und ferner alle Urteile, deren Subjekt das Absolute oder Gott ist. Sogar die Definition würde demnach nicht mehr ein logisches Urteil sein, denn in ihr wird zwar zuerst das Genus, das Allgemeine des Subjekts, genannt, sogleich aber der ganze Inhalt des Subjekts hinzugefügt. Nur durch eine künstliche geschraubte und sophistische Deutung kann man alle diese specifisch logischen Urteile als ein Subsumieren des Einzelnen unter sein Allgemeines fassen. Das Subsumieren ist weder der Einzige noch der wichtigste Akt des logischen Urteilens, nur in manchen Fällen der schwierigste; ehe ich ein Einzelnes unter sein Allgemeines subsumieren kann, muß ich viele Urteile, in denen ich das Wesen des Subjektes deklariere, bereits vollzogen haben; das Subsumieren ist also stets erst das Resultat vorangegangener Urteile. So wichtig aber auch das Subsumieren ist, so wird durch dasselbe doch durchaus noch nicht das Wesen des Subjektes, des Einzelnen, erschöpft; denn wenn ich von einem Dinge sein Genus nenne, so sage ich etwas Wichtiges von ihm aus, aber noch durchaus nicht

alles, was ihm eigen ist. Richtig ist nur, daß zu einem vollkommen erschöpfenden Urteil über ein Ding notwendig gehört, es unter sein Allgemeines zu subsumieren; unmöglich aber kann das logische Urteilen ausschließlich nur in einem Klassifizieren bestehen, d. h. in einem Subsumieren des Einzelnen unter das Allgemeine.

28/xi 87.

29) Das Urteilen oder Prädizieren ist also mehr und etwas anderes als bloßes Subsumieren: auch im subsumierenden Urteil spreche ich etwas aus, was im Subjekt enthalten und ihm angehörig ist, sein Genus, seine Beziehung zum Allgemeinen; auch im subsumirenden Urteile hebe ich so zu sagen nur eine einzelne Seite des Subjektes hervor; denn das ist das wirkliche und eigentümliche Verhältnis des Subjekts und Prädikats, daß das Subjekt nie vollständig im Prädikate sich darlegt (das würde gedankenlose Urteile wie „der Mensch ist Mensch" ergeben), sondern, daß das Prädikat stets nur eine einzelne besondere Manifestation des Subjekts enthält; alles, was Subjekt sein kann, hat einen so reichen Inhalt, daß er sich unmöglich in einem Prädikate darlegen läßt; auch unser Erkennen kann nicht mit einem Akte des Subjektes sich bemächtigen; es kann jedesmal nur ein Besonderes an ihm unterscheiden; je mehr ich aber von einem Subjekte Urteile fälle, desto mehr lerne ich es kennen. Das Urteilen ist also wesentlich ein Deklarieren oder Eruieren dessen, was im Subjekt enthalten, aber bisher dem Urteilenden oder dem, für welchen das Urteil ausgesprochen wird, unbekannt gewesen ist; es dient dadurch der Erkenntnis, daß es das Wesen des Subjekts erschließt und immer neue Seiten desselben hervorkehrt. So ist also das Urteilen die eine und zwar die erste Grundform alles Denkens und Erkennens, auch des philo-

sophischen; die andere ist das Schließen, wovon später gehandelt wird.*)

Sobald man das Wesen des Urteils recht erkannt hat, so sieht man ein, daß die Untersuchungen, die Aristoteles und nach ihm andere Logiker anstellten, ob ein Urteil sich umdrehen lasse (so daß das Prädikat Subjekt und das Subjekt Prädikat wird) und welche sich umdrehen lassen, ganz ungehörige und willkürliche sind; das Urteil (oder der Satz) ist ein Organismus, dessen Glieder, Subjekt und Prädikat, sich nicht wie ein Paar fingerlose Handschuhe umtauschen lassen. S. Trendelenburgs Log. Untersuch. II. S. 303.

Sobald man das Wesen des Urteils recht erkannt hat, so sieht man ferner ein, daß Kant irrte, wenn er die Urteile in analytische und synthetische teilte; s. Trendelenburg a. a. O. II. S. 239. Kant sagte: in allen Urteilen sei das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt auf zweierlei Weise möglich; entweder gehöre das Prädikat zum Subjekt als etwas, was im Subjekte versteckter Weise enthalten sei (analytische U.) oder das Prädikat liege ganz außer dem Begriff des Subjekts, ob

*) Unsere Auffassung wird in wesentlichen Punkten durch das was Drobisch a. a. O. über das Urteil S. 45, sagt, bestätigt: „Das Urteil ist auch nicht Verknüpfung von Begriffen schlechthin, sondern einseitige Anknüpfung des Prädikats an das Subjekt und zwar zu dem Zwecke, dessen Begriff durch das Angeknüpfte näher zu bestimmen. Das Subjekt im Urteil ist zwar als Vorstellung kein Unbekanntes, als Begriff aber noch nicht vollkommen bestimmt. Denn wäre das Subjekt schon ein völlig ausgebildeter Begriff, so wären alle Urteile nur Tautologieen und um so überflüssiger, als das Prädikat nur einen Teil von dem wiederholt, was im Subjekt schon läge. Das Prädikat aber als das Bestimmende wird dabei als ein wenigstens zulänglich ausgebildeter Begriff vorausgesetzt, durch den das logisch noch unbestimmte Subjekt mindestens teilweise bekannt wird." Vgl. auch Trendelenburg a. a. O. II. S. 237.

es zwar mit demselben in Verknüpfung stehe (synthetische U.). Aus seinen Beispielen und übrigen Bemerkungen sieht man, daß er unter analytischen Urteilen solche versteht, die uns nichts neues sagen, die im Grunde also Tautologieen sind, z. B. alle Körper sind ausgedehnt. Alle wirklichen Urteile aber sind stets so beschaffen, daß das Prädikat lediglich nur das aussagt, was im Subjekt enthalten ist; sie würden also sämtlich analytische zu nennen sein, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen wollte; das zeigt sich auch ganz deutlich an den Urteilen, die Kant als synthetische anführt: „alle Körper sind schwer; 7 + 5 = 12; die gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten." Wer kann daran zweifeln, daß die Schwere in dem Wesen des Körpers enthalten ist, oder daß es in dem Wesen der 7 und 5 liegt, daß sie zusammengezählt 12 geben ꝛc.? Bei Urteilen, welche historische Thatsachen enthalten, z. B. Cäsar hat Gallien erobert, kann man natürlich nicht sagen, das Prädikat liege im Begriff des Subjekts, sondern im Prädikate werde etwas Besonderes vom Subjekt ausgesagt, im Prädikate lerne man etwas vom Subjekte kennen.

30) Kant teilte die Urteile nach den 4 Kategorieen der Qualität, Quantität, Relation und Modalität ein; (der oben § 12 erklärte Begriff „Kategorie" wird hier durch seine Anwendung deutlicher werden); wir führen diese s. g. Kategorieentafel teils im historischen Interesse*) an, teils

*) Lediglich im historischen Interesse führen wir auch die 10 Kategorieen des Aristoteles an: er sagt, jedes Wort bedeute entweder 1) eine Substanz, z. B. ἄνθρωπος, als Substantivum oder 2) eine Quantität, δίπηχυ, oder 3) eine Qualität, λευκόν, oder 4) eine Relation, διπλάσιον, μεῖζον, oder 5) den Raum, ἐν Λυκείῳ, oder 6) die Zeit, ἐχθές, oder 7) ein κεῖσθαι, die Lage, ἀνάκειται, κάθηται, oder 8) ein ἔχειν z. B. ὑποδέδεται, ὥπλισται, oder 9) ein ποιεῖν z. B.

weil in einzelnen Kategorien logisch-wichtige Gedankenformen enthalten sind; schon lange aber hat man sowohl gegen das Ganze wie gegen Einzelnes begründete Einwendungen gemacht; vgl. z. B. Ulrici Kompendium der Logik S. 173 ꝛc. Nach der Qualität sind alle Urteile entweder bejahende (positive), wenn dem Subjekte das Prädikat zugesprochen wird, (das Haus ist groß), oder verneinende (negative), wenn ihnen dasselbe abgesprochen wird (Cajus ist nicht weise), oder unbestimmte (unendliche, zuweilen auch limitierende genannt), wenn das Prädikat ein negativer Begriff ist (Cajus ist unweise). Den Unterschied zwischen verneinenden und unbestimmten Urteilen erkennt man am deutlichsten in den Fällen, wo das Prädikat in Kopula und Attribut aufgelöst ist; im verneinenden Urteil wird die Copula, im unbestimmten das Attribut negiert; Cajus non est sapiens, Cajus est non sapiens. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch haben die unbestimmten meist einen ganz positiven Sinn bekommen; „er ist undankbar" sagt mehr aus als „er ist nicht dankbar." Nur in der Wissenschaft braucht man zuweilen diese beiden Formen des Urteils, um scharfe Unterschiede zu machen: deus non potest peccare ist ein verneinendes Urteil; wenn man aber von den ersten Menschen vor dem Sündenfalle sagt: possunt non peccare (es ist die Möglichkeit vorhanden, daß sie nicht sündigen), so ist das ein unbestimmtes Urteil.

31) Nach der Quantität sind die Urteile singuläre (individuelle), wenn das Subjekt ein Individuum ist (dieser Baum blüht) oder partikuläre (besondere), wenn das Subjekt eine Mehrheit bezeichnet (manche Tiere werden gezähmt,

τέμνει, oder 10) ein πάσχειν z. B. τέμνεται. Es war der erste Versuch die Redeteile zu unterscheiden; daß er nicht gleich gelungen, ist nicht zu verwundern.

viele Menschen sind roh), oder universale (allgemeine) wenn das Subjekt alle Dinge seiner Gattung umfaßt (alle Menschen sind dem Irrtum unterworfen, der Mensch ist sterblich). Das Denken der Menschen beginnt mit dem singulären Urteile: dieses und das partikulare geht aus sinnlicher Anschauung und Erfahrung hervor; das universale ist ein philosophisches Urteil, das eigentlich nicht durch Erfahrung, sondern lediglich durch einen Schluß aus dem Wesen des Subjektes gewonnen wird. Vgl. § 47 a. E.

32) Nach der Relation sind die Urteile kategorische (unbedingte), wenn das Prädikat unbedingt, schlechthin dem Subjekte beigelegt wird (der Mensch ist bildungsfähig), oder hypothetische (bedingte), wenn das Prädikat unter einer Bedingung dem Subjekt beigelegt wird (der Mensch bildet sich nur dann, wenn er sich ernstlich darum bemüht), oder disjunktive, wenn das Subjekt im Verhältnis zu seinen sich gegenseitig ausschließenden Teilen dargestellt wird (alle Winkel sind entweder rechte oder stumpfe oder spitze). Nach der Relation betrachtet man also die Urteile, wenn man untersucht, in welcher Weise das Prädikat auf das Subjekt bezogen ist. Die hypothetischen Urteile haben nicht immer die Form der Hypothesis „wenn — so; unter der Bedingung — so" sondern oft die des kategorischen, z. B. „nur durch Übung erstarkt der Leib; der Bußfertige allein findet Gnade."

33) Wir versuchen bei dieser Gelegenheit den Begriff Bedingung und einige verwandte Begriffe uns deutlich zu machen. Bedingung ist ein Urteil, welches ich in der Absicht ausspreche, um ein anderes davon abhängen zu lassen und zwar in der Weise, daß das zweite Urteil nur dann und insoweit gilt, wenn und wie weit das erste gilt. Das hypothetische Urteil (der Konditionalsatz) fordert also stets zwei

Urteile, von denen das erste die Bedingung selbst enthält, das zweite das Bedingte, d. i. das von einem Andern (der Bedingung) abhängig gesetzte, so daß es selbst ohne jenes Andere nicht gedacht werden kann. Die conditio sine qua non bezeichnet die unumgänglich, notwendig zu erfüllende Bedingung. Die Bedingung ist ihrer Natur nach etwas Subjektives, etwas von einem Subjekt beliebig angenommenes oder vorausgesetztes, z. B. „wenn du zu mir kommst, gebe ich dir das Buch." Ja die Annahme kann in dem Grade beliebig und willkürlich sein, daß das Subjekt selbst ganz deutlich aussagt, die Wirklichkeit entspreche durchaus nicht der Annahme; wer sagt: „wenn ich etwas hätte, so würde ich es dir geben", sagt zugleich aus, daß er nichts habe; wer sagt: *εἰ μὴ Χρύσιππος ἦν, οὐκ ἂν ἦν στοά*, sagt zugleich aus, daß es einen Chrysippus gegeben hat. Wenn die Bedingung aber das aussagt, wovon in Wirklichkeit das Bedingte abhängt, dann nähert sich der hypothetische Satz dem Kausalsatz und der Unterschied ist oft nicht sehr groß, ob ich sage „wenn oder weil es regnet, wächst das Gras", ob *εἰ* oder *ὅτι εἰσὶ βωμοί, εἰσὶ καὶ θεοί*, aber ein Unterschied ist vorhanden: der Bedingungssatz enthält einen Gedanken, der Kausalsatz bezieht sich auf eine bestimmte vorliegende Thatsache. Bedingung, Ursache, Grund, sowie Bedingtes, Wirkung, Folge sind verwandte Begriffe, welche zuweilen gleichbedeutend gebraucht werden, doch wesentlich verschieden sind. Bedingung ist das, ohne welches das andere (das Bedingte) nicht sein kann. Ursache ist das oder die Sache, aus welcher eine andere (die Wirkung) hervorgeht;*) Grund (Beweggrund oder Motiv) ist der Gedanke, auf welchen sich ein anderer (die Folge) stützt, oder der Gedanke, aus welchem etwas erkannt wird. Ursache und Wirkung gehen also auf das objektive Kausalitätsverhältnis, Grund und Folge auf das subjektive, in Gedanken aufgefaßte. Veranlassung ist der äußere Anstoß, den eine Sache erhält, wodurch das in ihr innerlich Begründete in die Erscheinung tritt. Wir sagen: welches war die Ursache seines Falles? Aus welchem Grunde fing er den Krieg an. Auch die Begriffe Mittel und Zweck haben eine Ähnlichkeit mit den Begriffen Ursache und Wirkung, Grund und Folge. Mittel ist das, was von einem denkenden Wesen lediglich dazu bestimmt und gebraucht wird, um etwas anderes, den Zweck zu erreichen; Zweck ist also das mit Bewußtsein gesteckte und erreichte Ziel, setzt demnach stets Absicht und Mittel voraus. Die genauere Bestimmung dieser schwierigen Begriffe gehört der Metaphysik an.

*) Wenn man sagt, kleine Ursachen hätten oft große Wirkungen, so spricht man unlogisch; die Wirkung kann nichts specifisch Verschiedenes von der Ursache enthalten; die Wirkung stellt uns das explicite und äußerlich dar, was implicite und innerlich in der Ursache enthalten ist. Wohl aber kann die Veranlassung, wodurch großes hervorgerufen wird, eine unbedeutende sein.

34) Beim disjunktiven Urteil, um in der durch den vorangehenden Paragraphen unterbrochenen Betrachtung weiter zu gehen, ist wohl darauf zu achten, a) daß alle Glieder aufgezählt, b) daß alle von einem und demselben principium oder fundamentum divisionis abgeleitet werden. Welcher Fehler ist also in den Urteilen: alle Dreiecke sind entweder rechtwinklige oder spitzwinklige; die Münzen sind entweder goldene oder silberne oder preußische?" Das disjunktive Urteil kann zugleich die logische Einteilung oder Division eines Begriffes enthalten; diese besteht nemlich darin, daß von einem Gattungsbegriff sämtliche ihm zugehörigen Arten aufgeführt werden; sie ist also die Zergliederung der Gattung in ihre Arten; das Subjekt nennt die Gattung, die verschie-

denen Prädikate enthalten die Arten, welche untereinander koordiniert, und der Gattung subordiniert sind (§ 12), z. B. die Poesie ist entweder eine epische oder lyrische oder dramatische. Die Tiere sind entweder Bauchtiere oder Gliedertiere oder Rückgrattiere. Die Rückgrattiere sind entweder Säugetiere oder Vögel oder Amphibien oder Fische — (nach Burmeister). Man kann zuweilen einen Gattungsbegriff nach mehr als einem principium divisionis eintheilen, (d. h. nach mehr als einem Gesichtspunkt betrachten), z. B. die Münzen sowohl nach dem Stoff, aus welchem sie bestehen oder nach dem Lande, in welchem sie geprägt sind; die Konsonanten sind nach dem Organe betrachtet Gutturale, Dentale, Labiale; nach dem Grade des Hauches tenues, mediae, aspiratae. Jede Einteilung aber muß von demselben principium ausgehen. Die Einteilung in zwei Glieder wird Dichotomie, (alle Naturkörper sind entweder unorganische oder organische; die organischen sind entweder Pflanzen oder Tiere; vgl. auch Cic. de off. II, 3.), in drei Glieder Trichotomie ꝛc. genannt. Die logische Division, eine bestimmte Art der Klassifikation, ist deshalb von großer Bedeutung, weil durch sie allein eine klare und vollständige Übersicht über alle Arten einer Gattung gegeben und dadurch die systematische Ordnung auf den verschiedenen Gebieten des Wissens möglich wird. Von der Division ist wohl zu unterscheiden die Partition: durch diese unterscheidet man die einzelnen Teile, aus welchen das Ganze besteht, z. B. das Tier besteht aus Kopf, Rumpf und Gliedmaßen; die Pflanze besteht aus Wurzel, Stamm, Zweigen und Blättern. Bei einem Fluße unterscheidet man Ober-, Mittel- und Unterlauf. Bei dem Beine unterscheidet man Oberschenkel, Unterschenkel und Fuß. Der preußische Staat besteht aus Provinzen, jede Provinz aus Regierungsbezirken, diese aus

Kreisen ꝛc. Ebenso kurz als treffend sagt Quintilian: divisio differt a partitione, quod haec est totius in partes, illa generis in formas.

In manchen Fällen will der Redende bloß zwei sich gegenseitig ausschließende Fälle statuieren, obwohl es an sich betrachtet noch mehrere giebt; so in dem bekannten aut Caesar aut nihil; „der Feldherr will entweder fallen oder siegen.“ Man sagt dann: tertium non datur. Solche disjunktive Urteile stellet man oft paarweise nebeneinander; natürlich geht man in jedem Paar von einem anderen principium divisionis aus. So sagt man, um den Begriff „alle Menschen“ anschaulich darzustellen: „jung und alt, groß und klein, hoch und niedrig, reich und arm, gebildet und ungebildet, gut und böse“; welches sind in diesen Paaren die principia divisionis?

35) Nach der Modalität betrachtet man die Urteile, wenn man auf den Grad der Gewißheit sieht, mit welcher ein Urteil ausgesprochen wird, ob als möglich, problematisch (auch Rom kann fallen), oder als wirklich, assertorisch (die römische Republik ist gefallen) oder als notwendig, apodiktisch (die römische Republik mußte fallen). Wir haben also hier die Stufen, auf welchen sich das erkennende Denken fortbewegt. Unser Forschen geht in vielen Fällen davon aus, daß wir etwas als möglich annehmen; möglich aber ist das, was wir ohne in einen Widerspruch zu geraten denken können, oder positiv ausgedrückt, das wozu die notwendigen Voraussetzungen und Bedingungen vorhanden sind. Beobachtung und Erfahrung führen uns dazu, zu erkennen, daß etwas wirklich so ist; endlich gelangen wir durch wissenschaftliches Erforschen des inneren Zusammenhanges dahin, die Notwendigkeit zu erkennen; dann haben wir ein innerlich begründetes Urteil; das ist aber ein Schluß; nur

auf dem Wege des Schlußes können wir ein apodiktisches Urteil bilden.

Man kann jedes Urteil sowohl nach seiner Qualität als Quantität, Relation und Modalität betrachten, dem Redenden aber kommt es natürlich immer nur auf eine Kategorie an. Wenn ich die Urteile nach ihrer Qualität und Quantität betrachte, so betrachte ich sie an sich (objektiv), dort wird das Prädikat, hier das Subjekt, beide mit ihren verschiedenen Möglichkeiten, ins Auge gefaßt; die diesen Kategorien angehörigen Urteile sind die einfachsten Gedankenformen; schwieriger und künstlicher aber sind die Gedankenformen der beiden letzten Kategorien, weil in ihnen zugleich das denkende Subjekt sein Verhältnis zu dem Urteil ausspricht; die hypothetischen und disjunktiven Urteile stellen uns das Subjekt nur in gedachten und möglichen Beziehungen dar, nicht in seinen wirklichen; im apodiktischen Urteil geht das Denken zu seiner höchsten und schwierigsten Thätigkeit über; es will das, was sich der Erfahrung als Wirklichkeit darstellt, in seiner Notwendigkeit nachweisen. Ich erkenne diese Notwendigkeit, sobald ich nachweisen kann, daß das Besondere, welches ich im Urteile von dem Subjekte prädiciere, in dem allgemeinen Wesen desselben begründet ist. Wenn ich z. B. sage „die römische Republik ist untergegangen," so spreche ich eine Thatsache aus; sobald ich aber das Wesen der römischen Republik zur Zeit ihres Falles durchforsche, so werde ich bald finden, daß sie bei diesem allgemeinen Zustande notwendig untergehen mußte; ich spreche dann ein innerlich begründetes Urteil aus, wenn ich sage „die römische Republik mußte untergehen." Eine solche innere Begründung nennt man einen Schluß oder Syllogismus. 11

27.1.87.

36) Wir sind mit dieser Erklärung in den dritten Teil der Logik, die Lehre

eingetreten. Es ist eine auf der Hand liegende Notwendigkeit, daß alles, was vom Allgemeinen ausgesagt wird, auch von dem ihm angehörigen Besonderen und Einzelnen gilt (§ 12);*) es leuchtet ohne Beweis ganz von selbst ein, daß was von allen Pflanzen gilt, notwendig auch von den Rosen und der einzelnen Rose gelten muß; was von allen Tieren gilt, muß notwendig von allen Pferden und von diesem einzelnen Pferde, was von allen Menschen gilt, muß notwendig von den Negern und von diesem Neger gelten; sonst wäre dies keine wirkliche oder vollkommene Rose, kein wirkliches oder vollkommenes Pferd und kein Neger. Das logische Schließen besteht nun darin, daß ich vom Allgemeinen eine Anwendung auf das von ihm umschlossene Besondere und Einzelne mache, daß ich aus einer allgemeinen Wahrheit eine besondere ableite, daß ich aus dem allgemeinen Gesetz oder Grundsatz eine Folgerung für die einzelne Erscheinung oder den einzelnen Fall ziehe. Der Schluß ist also diejenige Gedankenform oder Verstandesfunktion, durch die ich ein Besonderes aus dem ihm angehörigen Allgemeinen ableite, oder mit anderen Worten, durch die ich das Besondere in seiner ihm notwendigen Beziehung zum Allgemeinen erkenne, und dadurch, daß ich sie erkenne, das Besondere innerlich begründe. Wie das Urteilen die erste, so ist das Schließen die zweite und höchste Grundform alles Denkens und Erkennens; im Leben wie in der Wissenschaft giebt es keine andere Form des Denkens als das Urtei-

*) Die alten Logiker nannten es das dictum de omni et nullo; quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam et singulis valet.

len und Schließen; alles Forschen und Untersuchen, alles Reflektieren und Abstrahieren, Distinguieren und Combinieren, alles Erkennen und Wissen und wie die Thätigkeiten des Denkens, namentlich des philosophischen, heißen mögen, vollzieht sich nur in den Formen des Urteilens und Schließens; der Schluß selbst aber vollzieht sich nur in der Form des Urteils, d. h. so, daß ich von einem Subjekte etwas prädiciere. Wenn das Urteilen diejenige Gedankenform ist, durch welche ich etwas von einem Subjekte prädiciere, d. h. etwas Besonderes vom Subjekte aussage, so besteht das logische Schließen in dem Nachweis, daß das, was ich vom Subjekte ausgesagt habe, in dessen allgemeinem Wesen begründet sei. Der Schluß ist somit die Konsequenz des Urteils, d. h. das Urteilen führt von selbst, sobald ich es begründen will, zum Schließen. Das Urteil wird durch den Schluß in seinem sachlichen Gehalt nicht verändert; es wird durch den Schluß nur die absolute Richtigkeit des Urteils bewiesen. Wenn ich das Urteil „Cajus ist sterblich" begründen will, so muß ich nachweisen, daß die Sterblichkeit in dem Wesen des Menschen beruht; ich sage dann „Cajus ist als Mensch sterblich" und habe damit zugleich ausgesprochen, daß mein Urteil richtig ist und weshalb es richtig ist; ich habe damit die einzelne Erscheinung auf ein allgemeines Gesetz zurückgeführt, habe dadurch zugleich gezeigt, daß die Erscheinung, von der ich in meinem Urteile sprach, keine zufällige, sondern eine innerlich begründete und notwendige ist. Der Zweck des Urteilens war (§ 25) das Wesen des Subjekts kennen zu lernen, der Zweck des Schlusses ist, diese Erkenntnis auch innerlich zu begründen, oder den inneren notwendigen Zusammenhang des Allgemeinen und Besonderen oder Einzelnen zu erkennen: darin besteht das wahrhafte, das philosophische Erkennen

oder Begreifen; für dieses hat also der Schluß die allergrößte Bedeutung.

37) Es ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst, daß nur solche Urteile durch einen Schluß bewiesen werden können, in denen etwas vom Subjekt ausgesagt wird, das in dem allgemeinen Wesen desselben begründet ist; Urteile also, die keine eigentlich logischen sind (§ 24), wie „Cajus hat ein Bein gebrochen, Cäsar hat Gallien erobert ꝛc." können nicht logisch oder durch einen Schluß bewiesen werden, sondern nur durch einen thatsächlichen Nachweis, der auf unmittelbarer Anschauung beruht: es liegt im Begriff des Unmittelbaren, daß es nicht vermittelt d. h. logisch bewiesen werden kann; es bedarf auch keines solchen Beweises. Ferner sind nur solche logische Urteile eines logischen Schlusses fähig, welche von einem Allgemeinen abgeleitet werden können, also etwas Besonderes enthalten. Ganz allgemeine Urteile oder Sätze, die nicht aus anderen abgeleitet, also logisch nicht bewiesen werden können, die aber dennoch allgemein als richtig anerkannt werden müssen, heißen Axiome*) oder Principien (zuweilen auch Postulate); sie sind entweder uns unmittelbar gewiß**) oder

*) Z. B.: alle rechten Winkel sind sich gleich; zwei gerade Linien können einander nur in einem Punkte schneiden; zwischen zwei Punkten ist nur eine gerade Linie möglich; $1 + 1 = 2$; $2 - 1 = 1$. Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches ꝛc.

**) Solche uns unmittelbar gewisse oder, wie man sagt, ganz von selbst sich verstehende Sätze sind auch die drei s. g. „obersten Denkgesetze" 1) Das Gesetz oder Princip der Identität: a ist a; 2) des Widerspruchs: a ist nicht Nichta; 3) des ausgeschlossenen Dritten: entweder existiert a oder es existiert nicht; einem beliebigen Subjekt kann ich ein bestimmtes Prädikat entweder beilegen oder nicht beilegen. Diese 3 Gesetze laßen sich auf eins reducieren; das 1. ist der positive, das 2. der negative Ausdruck und das 3. die Anwendung von beiden. Das 1. Gesetz sagt uns, jedes Ding soll in seiner Bestimmtheit und Besonderheit

ihre Richtigkeit ergiebt sich daraus, daß nur durch sie die Thatsachen erklärt werden können. Ein logischer Schluß ist demnach ein von einem allgemeinen Urteil abgeleitetes, und hiermit innerlich begründetes oder logisch bewiesenes Urteil; diese logische Begründung zeigt aber allemal, daß, was in einem Urteil vom Subjekt prädiciert wird, in dessen allgemeinem Wesen liegt und aus demselben hervorgeht.

38) Da der Schluß oder Syllogismus die Ableitung eines besonderen Urteils aus einem allgemeinen ist, so enthält er notwendig zwei Urteile, das allgemeine und das besondere, die meist auch in zwei Sätzen ausgesprochen werden; z. B. „Da alle Menschen sterblich sind, so ist auch Cajus sterblich," oder „alle Menschen sind sterblich, folglich auch Cajus." *) Aber in dem „auch" oder „folglich auch" ist, wenn man schärfer zusieht, ein drittes Urteil implicite enthalten; dieses, daß das abgeleitete Urteil deshalb notwendig ein richtiges sein muß, weil sein Subjekt in dem Subjekte des allgemeinen Urteils mit eingeschlossen ist. Die Logik hat deshalb von jeher gelehrt, daß der Schluß aus drei Urteilen oder Sätzen bestehe:

1. Alle Menschen sind sterblich;
2. Cajus ist ein Mensch;
3. folglich ist Cajus sterblich.

gedacht werden; geschieht dies, dann wird sich sofort ergeben, daß, wie schon Aristoteles sagt, dasselbe sich nicht zugleich bejahen oder verneinen läßt, oder daß unmöglich demselben Dinge in derselben Hinsicht dasselbe zugleich zukomme und nicht zukomme. Trendelenburg Log. Unters. I. S. 19.

*) Andere Beispiele statt dieses in der Logik seit langer Zeit feststehenden sind: alle Menschen sind bildungsfähig, folglich auch der Taubstumme; alle Menschen können irren, folglich auch der größte Philosoph.

Der erste Satz oder das allgemeine Urteil heißt der Obersatz, propositio major, der zweite der Untersatz, propositio minor, welcher die Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine enthält und deshalb auch subsumtio oder assumtio heißt: diese beiden Sätze heißen auch die Prämissen (enuntiationes praemissae); der dritte Satz ist der abgeleitete, der Schlußsatz, conclusio. Diese drei Akte, die zu einem Schluß oder Syllogismus gehören, unterscheidet man so bloß in der Logik in künstlicher Weise: in Wirklichkeit wird sowohl vom natürlichen wie vom wissenschaftlichen oder philosophischen Denken die Subsumtion mit der Konklusion stillschweigend in einen Satz zusammengezogen; z. B. „alle Menschen sind sterblich, folglich ist auch Cajus sterblich." Der allgemeine oder begründende Satz (der Obersatz) kann mit einer kausalen Konjunktion vorangehen oder nachfolgen, „da (weil) alle Menschen sterblich sind, so ist auch Cajus sterblich," oder „Cajus ist sterblich, denn alle Menschen sind sterblich;" oder „Cajus ist sterblich, weil er ein Mensch ist." Ja, die allgemeinen Urteile sind uns meist so bekannt und so geläufig, daß wir auch diese häufig nicht mehr vollständig anführen, sondern nur durch einen Zusatz, der den begründenden Begriff enthält, kurz andeuten, aus den drei Sätzen wird dann ein einziger, zusammengedrängter (prägnanter) Satz: „Cajus ist als Mensch sterblich." Dieses als Mensch, gleichbedeutend mit „weil er ein Mensch ist," ist der eigentlich begründende Begriff; er wird in der Logik der terminus medius genannt; denn nach derselben Terminologie heißt das Prädikat der propositio major der terminus major (sterblich); es ist zugleich auch das Prädikat des Schlußsatzes; das Subjekt der propositio minor aber heißt der terminus minor (Cajus); er ist zugleich auch Subjekt des Schlußsatzes. Der terminus medius, der das Subjekt

des Obersatzes und Prädikat des Untersatzes ist, steht also in der Mitte zwischen dem terminus major und terminus minor*); er verbindet sie beide und durch seine Vermittlung wird es möglich, daß ich mit Notwendigkeit den terminus major dem terminus minor beilege. Jeder der drei termini kommt zweimal vor: bemerkenswert ist aber, daß der t. major nur als Prädikat des Ober- und Schlußsatzes, der t. minor nur als Subjekt des Unter- und Schlußsatzes; der t. medius aber sowohl als Subjekt des Obersatzes wie als Prädikat des Untersatzes vorkommt; darin liegt seine verbindende, begründende oder vermittelnde Kraft.**) Die vermittelnde Bedeutung des terminus medius tritt auch für das Auge deutlich hervor, wenn ich die Form des Schlusses so gestalte: „Cajus ist ein Mensch, alle Menschen aber sind sterblich, also ist auch Cajus sterblich." Man sieht zugleich hieran, daß es für das Wesen des Schlusses gleichgültig ist, welche der beiden Prämissen, die propositio major oder die propositio minor, vorangestellt wird.***) Es ist leicht, den begründenden Begriff

*) Man verwechsle nicht, was hin und wieder geschehen ist, propositio, was ein Satz ist, und terminus, was ein einzelner Begriff ist.

**) „Was im Realen der Grund ist, das ist im Logischen der Mittelbegriff des Schlusses." Trendelenburg, Log. Untersuch. II. S. 354. Daß derjenige Syllogismus der vollkommenste ist, in welchem der Mittelbegriff zugleich den Realgrund für die Wahrheit des Syllogismus ist, zeigt ausführlich Überweg System der Logik 2. Aufl. S. 342. Schon Aristoteles sagte: *τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον.*

***) Es kann sogar die conclusio an erster Stelle stehen, darauf folgt die propositio minor, zuletzt die propos. major. Beispiele aus den griechischen und römischen Klassikern führt an Ebhardt „der rhetorische Schluß und seine Anwendung" Programm ꝛc. Weilburg 1866. S. 2 und Schwubbe „ von der Pflege und Übung der Syllogistik." Prog. Paderborn, 1861. S. 8 ꝛc.

(terminus medius) in einen logischen Obersatz zu verwandeln; noch leichter die Subsumtion und die Conclusion als besondere Sätze, als logischen Untersatz und logische Conclusio zu gestalten. Das Urteil „der Grieche hat lebhafte Phantasie" wird innerlich oder logisch begründet, wird also ein Schluß, wenn ich sage: „der Grieche als Südländer hat lebhafte Phantasie." Die schulmäßige Form, die nur in der Logik gebraucht wird, um den Denkprozeß in seinen einzelnen Stadien deutlich zu machen, würde sein: alle Südländer haben lebhafte Phantasie; die Griechen sind Südländer, folglich haben die Griechen lebhafte Phantasie.

39) Der begründende Begriff (terminus medius) braucht aber nicht bloß in dieser Form (als Mensch, als Südländer) aufzutreten; er kann, wie wir schon gesehen, auch in ganzen Sätzen erscheinen, die durch die Causalkonjunktionen weil, da, denn eingeleitet werden; er kann in allen möglichen Formen sich aussprechen. Der Satz „mit aufrichtiger Selbsterkenntnis unterwarf sich Blücher der höheren Einsicht anderer", ist ein logisch begründetes Urteil, also ein Schluß. Das einfache Urteil „Blücher unterwarf sich der höheren Einsicht anderer" wird innerlich begründet durch den Zusatz „mit aufrichtiger Selbsterkenntnis." In der schulmäßigen Form würde der Syllogismus lauten: wer aufrichtige Selbsterkenntnis besitzt, unterwirft sich der höheren Einsicht anderer; Blücher besaß aufrichtige Selbsterkenntnis, folglich unterwarf er sich ꝛc. Aehnlich ist folgender Schluß: „Cato wollte bei seiner unerschütterlichen Charakterfestigkeit lieber sterben, als sich seinem Gegner ergeben." „Nihil te, quae tua est prudentia, fugiet." Oft setzen wir Deutsche die Sätze auch nur lose nebeneinander: „Cato besaß eine unerschütterliche Charakterfestigkeit; er wollte lieber sterben ꝛc." „alle Menschen sind sterblich, auch Cajus."

„Cajus ist sterblich; er ist ein Mensch." Die Dichter gebrauchen vorzugsweise diese Form.*) Wir können den begründenden Begriff sogar in ein adjektivisches Attribut legen: „der gerechte Gott (= weil Gott gerecht ist) wird dies bestrafen; der gnädige Gott**) (= weil Gott gnädig ist) wird die Sünde vergeben." In schulmäßiger Form: „Gott bestraft nach seiner Gerechtigkeit jede böse That; dies ist eine böse That, folglich wird er dies bestrafen." Sogar ein Fragesatz (eine rhetorische Frage) kann die Begründung enthalten. „Cajus ist sterblich; wie sollte es auch ein Mensch nicht sein?" oder „Sollten alle Menschen sterblich sein und Cajus nicht?" Kurz es kann der ganze Schluß und seine Teile in allen möglichen Satzformen erscheinen; Beispiele bei Ebhardt und Schwubbe a. a. O.

40) Die Logik nennt Schlüsse, welche nicht die schulgerechte Form haben, unvollständige, abgekürzte, zusammengezogene oder versteckte Schlüsse, mit einem Worte zuweilen Enthymemata (ἐνθυμήματα, weil man die Ausführungen ἐν θυμῷ zurückbehalte). Es ist aber wohl zu merken, daß in Wirklichkeit, sobald wir ein Urteil logisch begründen wollen, nicht nur in der gewöhnlichen Rede, sondern auch in der wissenschaftlichen und philosophischen Darstellung fast nur die abgekürzte Schlußform gebraucht wird; es würde ein Irrtum

*) Es liegt hier nahe, an das bekannte stilistische Gesetz zu denken, nach welchem die im Deutschen lose oder gar nicht verbundenen Sätze im Lateinischen in ihre streng logische Verbindung gebracht werden.

**) Das gerade Gegenteil dieses streng logischen Gebrauches der Adjektiva finden wir bei Homer, wenn er sagt: der schnellfüßige Achill weint, der lautrufende Herold schläft, die schnellen Schiffe liegen am Ufer und versaulen ꝛc. Denn diese stehend gebrauchten Adjektiva (epitheta ornantia) haben teils gar keine Beziehung zum Urteile, oder stehen sogar im direkten Widerspruche zu ihm.

sein, wenn man die schulmäßige Form als die normale oder als die eigentliche wissenschaftliche Form des Schlusses ansehen wollte; selbst die Logiker gebrauchen dieselbe nur im Abschnitte vom Schluß zur Verdeutlichung der von ihnen aufgestellten logischen Gesetze.

41) Wie es abgekürzte Schlüsse giebt, so kann auch der umgekehrte Fall eintreten, daß jede Prämisse und die Konklusio aus mehreren Sätzen besteht. Ein Beispiel ist der von Cicero gepriesene Syllogismus des Chrysippus, in welchem er das Dasein eines Gottes beweist: Si est aliquid in rerum natura, quod hominis mens, quod ratio, quod vis, quod potestas humana efficere non possit, est certe id, quod illud efficit, homine melius. Atqui res coelestes omnesque eae, quarum est ordo sempiternus, ab homine confici non possunt. Est igitur id, a quo illa conficiuntur, homine melius. Id autem quid potius dixeris quam deum? (de natura deorum II, 6.) Atqui führt im Lateinischen recht eigentlich die propositio minor oder die Subsumtion ein, wie ergo und igitur die Konklusio. Es kann sogar ein großer Teil einer Rede oder Abhandlung lediglich die Darlegung der propositio major oder des allgemeinen Urteils sein, in der selbst wieder viele Syllogismen enthalten sind; ebenso kann die propositio minor von größerem Umfang sein, wenn in ihr zugleich der Beweis für die Richtigkeit der Subsumtion geführt werden muß. Die Alten (Quintil. instit. or. V. 10, 2 und V. 14, 5.) nannten einen Schluß, in welchem eine oder beide Prämissen besonders begründet sind, ein Epichirem (ἐπιχείρημα Unternehmen, der Punkt, von dem aus man etwas unternimmt oder beweist, der Operationspunkt, der Beweis). Beispiele bei Ebhardt a. a. O. S. 6. und Schwubbe a. a. O. S. 10 ꝛc. Wenn ich den Satz „jeder Held hat seine Schwächen" logisch

begründen und beweisen will, so kann es nur geschehen, daß ich von dem allgemeineren Urteil „jeder Mensch hat seine Schwächen“ ausgehe, welches natürlich auch erst wieder in dieser Richtigkeit dargelegt werden muß, etwa durch den Hinweis, daß gerade die sittlich reinsten und vollkommensten Menschen ihre Schwächen erkannt und bekannt haben; nach Umständen kann man darüber allein eine ganze Abhandlung schreiben. Die Subsumtion und Konklusion ergiebt sich dann ganz von selbst. Der Satz „jeder Betrug ist strafbar“ wird logisch so begründet, daß ich zeige, jeder Betrug ist eine Beschädigung oder Verletzung des Nächsten; ich kann nun ganz ausführlich nachweisen, daß eine solche Verletzung nach der natürlichen wie geoffenbarten Religion als Unrecht und als strafbar gilt, und daß sie zu dem höchsten Gebote und königlichen Gesetze „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst“ im größten Widerspruch steht. Man sieht, wenn der Begriff „Betrug“ und der nächst höhere „Beschädigung oder Verletzung des Nächsten“ gründlich erklärt werden soll, so erfordert dies sehr ausführliche Darlegungen: erst dann kann ich das Ganze in den Syllogismus zusammenfassen: jeder Betrug ist als eine Beschädigung oder Verletzung des Nächsten strafbar. Auch der Richterspruch ist ein Syllogismus; das allgemeine Urteil (die propositio major), aus welchem das besondere abgeleitet wird, ist das Gesetz (der betreffende Paragraph des Gesetzes); die eigentliche Arbeit des Richters ist der Nachweis — und der ist unter Umständen sehr umfangreich — daß ein Individuum dies oder jenes gethan hat, was im Gesetz als Vergehen oder Verbrechen bezeichnet ist; sobald ihm diese Darlegung der propositio minor gelungen ist, ist die conclusio leicht zu machen.

Wer das Wesen des Schlusses vollständig verstanden hat, wird ihn, wie auch seine äußere Form beschaffen sein mag,

leicht herausfinden; er wird leicht einsehen, daß die Unterscheidung von Enthymema und Epicheirema logisch unwesentlich ist, wird einsehen, daß es eigentlich nur die eine Art logisch zu schließen giebt, wir auch keiner weiteren Regeln bedürfen, um die Richtigkeit eines Schlusses daran zu erkennen. Nur wenn man die äußere Form, in welcher sich der Schluß vollzieht, als etwas Wesentliches betrachtet, kann man verschiedene Arten von Schlüssen unterscheiden, wie es von Aristoteles an fortwährend in der Logik geschehen ist. Nur im historischen Interesse teilen wir einige von diesen Arten mit.

42) Man teilt zunächst die Schlüsse nach den Kategorien der Relation (s. § 32) in kategorische, hypothetische und disjunktive Schlüsse, je nachdem der Obersatz ein kategorisches, hypothetisches oder disjunktives Urteil ist. Die meisten der oben angeführten Schlüsse sind Beispiele des kategorischen Urteils; der Syllogismus des Chrysippus (§ 41) ist ein hypothetischer Schluß; andere Beispiele sind: „wenn der Mensch atmet, so lebt er; Cajus atmet, folglich lebt er.“ „Wenn die Luft elastisch ist, so läßt sie sich zusammendrücken; sie ist aber elastisch, folglich ꝛc.“ Nun ergiebt sich aber bei näherer Betrachtung, daß nur solche Bedingungssätze den Obersatz eines Schlusses bilden können, die, wie in unseren eben angeführten Beispielen, einen allgemeinen und zwar unbezweifelt richtigen Gedanken enthalten (s. § 33), denn wenn dies nicht der Fall ist, so läßt sich überhaupt ein anderes Urteil gar nicht davon ableiten, also nicht schließen. Die obigen Bedingungssätze lassen sich auch als kategorische Urteile fassen: wer athmet, der lebt; oder das Leben äußert sich im Atmen; alles Elastische läßt sich zusammendrücken“, und jene hypothetischen Schlüsse lassen sich also in kategorische umsetzen, die in abgekürzter Form lauten „Cajus lebt, weil er

atmet; die Luft läßt sich als elastischer Körper (oder weil sie elastisch ist) zusammendrücken." Wenn der Bedingungssatz nicht einen allgemeinen Gedanken, sondern ein bestimmtes einzelnes Verhältnis ausdrückt, z. B. „wenn Cajus mir bis zum 1. Januar die Arbeit bringt, so erhält er einen Thaler", so kann von einem logischen Schluß überhaupt nicht die Rede sein. Die hypothetischen Schlüsse sind also nur dann wahrhafte Schlüsse, wenn sie im Grunde kategorische sind. Auch der disjunktive Schluß ist in seinem Wesen nicht vom kategorischen verschieden. Da im Obersatz, als einem disjunktiven Urteil (§ 34), dem Subjekte verschiedene Prädikate beigelegt werden, von denen jedes die anderen alle ausschließt, so müssen natürlich im Untersatze entweder alle Prädikate des Subjektes bis auf eins, als in diesem besonderen Falle nicht stattfindend, negiert werden, so daß dann dieses eine im Schlußsatz als allein richtig sich ergiebt (z. B. alle Winkel sind entweder stumpfe oder rechte oder spitze; dieser Winkel ist weder ein rechter noch ein spitzer; folglich ist er ein stumpfer) oder es wird im Untersatz eins dieser Prädikate sogleich dem Subjekte positiv beigelegt, dann werden im Schlußsatz notwendig alle übrigen Prädikate negiert (z. B. alle Winkel sind entweder stumpfe ꝛc., dieser Winkel ist ein rechter, folglich kann er weder ein stumpfer noch ein spitzer sein). Besteht der disjunktive Obersatz aus zwei Gliedern, so nennt man ihn Dilemma, und der mit einem Dilemma gebildete, besonders in der Polemik viel gebrauchte Schluß heißt syllogismus cornutus, weil die beiden Glieder des Obersatzes sich wie Hörner gegen den Feind wenden (z. B. Entweder mußt du herrschen oder dienen; herrschen kannst du nicht, folglich mußt du dienen. Die Pharisäer hielten es für ein Dilemma, durch welches sie unfehlbar ihren Zweck zu erreichen hofften, als sie Jesum fragten,

„ist es recht, daß man dem Kaiser Zins gebe oder nicht?" Das ihnen selbst vorgelegte Dilemma „woher war die Taufe Johannis, vom Himmel oder von den Menschen?" konnten sie nicht lösen.) Besteht der Obersatz aus 3 oder mehreren Gliedern, so heißt er Trilemma oder Polylemma. Berühmt ist der mit einem Trilemma gebildete hypothetisch-disjunktive Schluß, durch welchen Leibnitz seinen Optimismus bewiesen hat; er lautet:

> Wenn unsere Welt nicht die beste wäre, so hätte Gott eine bessere entweder nicht gekannt, oder nicht schaffen wollen, oder nicht schaffen können.
>
> Nun ist der erste Fall unmöglich wegen seiner Allwissenheit, der zweite wegen seiner Allgüte und der dritte wegen seiner Allmacht.
>
> Also ist unsere Welt die beste.

Ganz natürlich entsteht ein Fehl- oder Trug-Schluß, wenn in dem disjunktiven Obersatz nicht alle Glieder, die möglich sind, aufgeführt werden; da sich nun dies nicht immer sofort erkennen läßt, so werden disjunktive Schlüsse leicht zu Sophismen angewandt. Auch die disjunktiven Schlüsse lassen sich leicht auf die einfache Grundform aller Schlüsse reducieren; „da dieser Winkel weder ein rechter noch ein spitzer ist, so ist er ein stumpfer; oder: da dieser Winkel ein rechter ist, so ist er weder ein stumpfer noch ein spitzer. Da Gott allwissend und allgütig und allmächtig ist, so kennt er die für uns beste Welt, und will sie uns geben und kann sie uns geben."

43) Es ergiebt sich also, daß die hypothetische und disjunktive Form des Obersatzes keinen wesentlichen Einfluß auf den Schluß selbst haben kann; auch die hypothetischen und disjunktiven Obersätze müssen allgemeine und feststehende Wahrheiten enthalten — sonst läßt sich eben keine besondere daraus

ableiten. Aber die Logik hat, indem sie die äußere Form und zwar die oben als schulmäßig bezeichnete Form des Schlusses als etwas Wesentliches und als Normalform betrachtete, noch viel mehr Arten unterschieden, sogar 64 mögliche, von denen sie aber selbst nur 19 für brauchbar hält; die Logik hat sich dadurch nicht nur zu ganz unfruchtbaren Unterscheidungen und Spitzfindigkeiten verleiten lassen, sondern auch zu Monstrositäten, die allem wirklichen Denken Hohn sprechen. Man fand die verschiedenen Arten des Schlusses, die s. g. Schlußfiguren, auf folgende Weise. Man sagt: im kategorischen Schluß kann der terminus medius 1) entweder Subjekt des Obersatzes und Prädikat der Untersatzes sein (so ist es in dem stereotypen Normal-Beispiel „alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, folglich ist er sterblich," der Fall) oder 2) Prädikat des Ober- und Untersatzes, oder 3) Subjekt des Ober- und Untersatzes, oder 4) Prädikat des Obersatzes und Subjekt des Untersatzes sein. Daraus ergab sich folgendes Schema für 4 Schlußfiguren des kategorischen Schlusses, wenn man den Mittelbegriff mit M, den terminus major mit P, den terminus minor mit S bezeichnete und als Formel für das Urteil S (Subjekt) = P (Prädikat) statuierte (d. h. also fälschlich statuierte s. § 26):

1)	2)	3)	4)
M = P	P = M	M = P	P = M
S = M	S = M	M = S	M = S
folglich	folglich	folglich	folglich
S = P	S = P	S = P	S = P

Betrachtet man nun die Beispiele für die zweite, dritte und vierte Figur — denn der ersten räumen wir als schulmäßigen Form ihr volles Recht ein — so sieht man sogleich, daß sie sämtlich künstlich gemacht sind, um eben nur ein Beispiel für das willkürlich und spitzfindig erfundene Gesetz zu haben, daß

aber in Wirklichkeit kein vernünftiger Mensch auf solche Weise sein Urteil begründen würde. So führt für die zweite Figur, in welcher der Mittelbegriff Prädikat in beiden Prämissen sein soll, Matthiä (Lehrbuch für den ersten Unterricht in der Philosophie. 4. Aufl. 1844), dies Beispiel an: „Jede Tugend giebt innere Zufriedenheit; die Gerechtigkeit giebt innere Zufriedenheit; also ist die Gerechtigkeit eine Tugend." Das von Hoffmann (Abriß der Logik, 1859) angeführte Beispiel: „alle vierfüßigen Raubtiere fressen Fleisch; kein Wiederkäuer frißt Fleisch; also ist kein Wiederkäuer ein Raubtier", enthält zwar ein richtiges Urteil, aber wer wird dasselbe im Ernste in diese Form pressen? Das Interessanteste aber ist, daß auch noch besondere Vorsicht und besondere Regeln nötig sind, um diese zweite Schlußfigur richtig anzuwenden, denn genau nach ihr sind auch die in allen Logiken aufgeführten Trugschlüsse formiert, die freilich in Wirklichkeit auch niemanden trügen, sondern nur die Logiker von Profession beschäftigen. Solche Schlüsse sind: „alle Vögel können fliegen; der Maikäfer kann fliegen, also ist der Maikäfer ein Vogel; oder: alle Menschen haben zwei Füße; alle Vögel haben zwei Füße; folglich sind alle Menschen Vögel."

44) Die 4 Schlußfiguren wurden aber wieder dadurch vervielfältigt, daß man jeden einzelnen Satz des Syllogismus, den Ober-, den Unter- und Schluß-Satz, je nachdem er allgemein bejahend (gleich a), oder allgemein verneinend (gleich e), oder partikular bejahend (gleich i), oder partikular verneinend (gleich o) war, betrachtete und darnach neue Schemata für die Schlüsse machte. Waren die drei Sätze des Syllogismus allgemein bejahend, so hätte man den Schluß a a a; war der erste Satz allgemein bejahend und die zwei folgenden partikular bejahend, so hatte man den Schluß a i i; so wurden nun alle

Möglichkeiten durchgenommen: e a e — e i o — a e e — a o o — a a i — ꝛc. Zur bequemeren Bezeichnung der verschiedenen Formeln wandten seit dem 13. Jahrhundert die Scholastiker beliebige dreisilbige Wörter an; der Vokal der ersten Silbe bezeichnete den Obersatz, der Vokal der zweiten den Untersatz, der Vokal der dritten Silbe den Schlußsatz; so sagte man also statt a a a barbara, statt e a e celarent, für a i i darii; man sah bei der Wahl der betreffenden Wörter natürlich nur auf die Vokale, nicht auf den Sinn, und da sich in Wirklichkeit nicht immer die gewünschten Wörter fanden, so machte man neue, ganz sinnlose Wörter, wie baroco darapti, felapton. Diese sämtlichen Wörter, von denen jedes eine besondere Schlußweise bezeichnen sollte, wurden zum leichteren Behalten in folgende Verse gebracht (s. Hoffmann S. 23.)

Barbara celarent primae (sc. figurae) darii ferioque
cesare camestres festino baroco secundae;
tertia grande sonans recitat: darapti felapton,
disamis et datisi, nec non bocardo ferison,
quart' bamalip calemes dimatis fesapo fresison.

Ein Schluß barbara war also z. B. dieser: „alle Sonnen leuchten; alle Fixsterne sind Sonnen; folglich leuchten alle Fixsterne!" Ein Schluß celarent war: „kein Mensch ist vollkommen; jeder Künstler ist ein Mensch; folglich ist kein Künstler vollkommen." Ein Schluß darii ist der allbekannte und stereotype: „alle Menschen sind sterblich; Cajus ist ein Mensch, folglich ist er sterblich." Bei Prüfungen fragte man dann kurz, kannst du mir einen Schluß baroco oder felapton oder bamalip ꝛc. nennen?

In welche gedankenlose, der Logik und Wissenschaft ganz unwürdige Spielereien man dadurch verfiel, zeigt sich schon daran,

daß man ganz wertlose und unfruchtbare Unterschiede fixierte. Wir haben oben gesehen (§ 38), daß es, auch wenn man die schulmäßige Form gebraucht, ganz gleichgültig ist, ob ich die propositio minor oder die propositio major oder selbst die conclusio vorangehen lasse; aber nach diesem Schematismus entstehen sogleich verschieden zu rubrizierende Schlußweisen; so lautet der Schluß nach camestres:

alle vierfüßigen Raubtiere fressen Fleisch;
kein Wiederkäuer frißt Fleisch;
also ist kein Wiederkäuer ein Raubtier,

aber nach cesare lautet er:

kein Wiederkäuer frißt Fleisch;
alle vierfüßigen Raubtiere fressen Fleisch;
also ist kein vierfüßiges Raubtier ein Wiederkäuer.

Man sieht hier deutlich, daß der eigentliche Zweck des Schließens, nemlich die Wahrheit zu erkennen und Urteile zu begründen, völlig vergessen ist. Zum weiteren Beweise und zur Charakteristik dieses philosophischen Unwesens teilen wir noch einige Beispiele mit, wie sie in den Lehrbüchern der Logik als Beläge für die verschiedenen Schlußfiguren und Schlußweisen künstlich gemacht sind. Ein Schluß darapti:

Jedes Quadrat ist rechtwinklig;
jedes Quadrat ist ein Parallelogramm;
einige Parallelogramme sind also rechtwinklig.

Ein Schluß ferio:

Ein Planet hat eigenes Licht;
einige hellleuchtende Sterne sind Planeten;
einige helll. Sterne haben also kein eigenes Licht.

Ein Schluß bocardo:

Einige Künste finden kein Vorbild in der Natur;

alle Künste können Werke von vollendeter Schönheit schaffen;
manches vollendet Schöne hat also kein Vorbild in der Natur.

Ein Schluß bamalip:

Alle Salze sind Mineralien;
alle Mineralien sind unorganisch;
einiges Unorganische ist also Salz.

Diese 4 Schlüsse finden sich bei Hoffmann im Abschnitt vom Schluß; bei Kiesewetter (Logik 2. Aufl. 1814) finden sich folgende:

Alle Menschen sind sterblich;
alle Menschen sind endliche Wesen;
einige endliche Wesen sind sterblich!

Kein Dreieck ist ein Viereck;
alle Vierecke sind Figuren;
einige Figuren sind keine Dreiecke;

Alle Bäume sind Pflanzen;
die Fichte ist ein Baum;
die Fichte ist also eine Pflanze.

Bei Beck (Grundriß der empirischen Psychologie und Logik 6. Aufl. 1860) folgender:

Alles Organische ist vergänglich;
alle Pflanzen sind organisch;
also sind alle Pflanzen vergänglich.

Als Beispiel des analytischen Kettenschlusses:

Alle Eichen sind Bäume;
alle Bäume sind Pflanzen;
alle Pflanzen sind organisch;
alles Organische ist vergänglich;
also sind alle Eichen vergänglich.

45) Man sieht an diesen wenigen Beispielen, daß man die Gedanken, die in allen übrigen Wissenschaften leicht und einfach und dabei völlig sicher und schlagend begründet werden, in der Logik in sehr künstlicher, weitläufiger, schwerfälliger, und oft schwer verständlicher Weise begründet werden. Lessing sagt einmal, um ein Bund Stroh aufzuheben, muß man keine Maschinen in Bewegung setzen; aber gerade dies hat man in der Logik konsequent und methodisch gethan. Treffend ist deshalb der Spott Goethes, wenn er den Mephistopheles über das Collegium logicum sagen läßt:

Da wird der Geist euch wohl dressiert
In spanische Stiefel eingeschnürt,
Daß er bedächtiger so fortan
Hinschleiche die Gedankenbahn,
Und nicht etwa die Kreuz und Quer
Irrlichterlire hin und her.
Dann lehret man euch manchen Tag,
Daß was ihr sonst auf einen Schlag
Getrieben, wie Essen und Trinken frei,
Eins! Zwei! Drei! dazu nötig sei.

Die Schlußfiguren, durch welche vorzugsweise die Logik in üblen Ruf gekommen ist, sind im Laufe dieses Jahrhunderts allmählich in den Lehrbüchern der Logik verschwunden; in manchen jedoch werden sie auch jetzt noch in großer Ausführlichkeit und mit vollem Ernste vorgebracht; wir haben von ihnen hier nur, um eine Vorstellung von dem was man unfruchtbare Scholastik nennt zu geben, so ausführlich gehandelt. Mit Unrecht beruft man sich zur Rechtfertigung dieser Schlußfiguren auf die Autorität des Aristoteles, bei dem sich die ersten Anfänge derselben finden; man kann sich nicht wundern, wenn bei der ersten Grundlegung der Logik auch ein Aristoteles einmal Gedanken-

gänge versucht, die unfruchtbar und unnütz sind; wohl aber muß man sich sehr wundern, wenn man so viele Jahrhunderte hindurch die innere Wertlosigkeit derselben nicht erkennt, ja sogar mit Aufbietung des größten Scharfsinns und mit abstrakter Konsequenz diese unfruchtbaren und unnützen Gedankengänge noch so vervielfacht hat! Und doch wußte und sagte auch Aristoteles schon, daß man die Erkenntnis des Wesens nur durch die erste Figur erreiche! (s. Elem. log., Trendelenburg § 30).*) Ergiebt sich nicht schon aus dieser Bemerkung, daß also alle anderen Figuren für die Wissenschaft wertlos sind? Trendelenburg (Erläuterungen zu den Elem. der Aristotelischen Logik S. 43) sagt ganz richtig: „in der Logik sehen die Beispiele der Schlüsse von Aristoteles her wie gemacht und gezwungen aus." Allerdings nur zu sehr! Also doch ein ganz sicheres Zeichen, daß das Denken in Wirklichkeit sich nirgends in diesen Formen bewegt und daß in dem genannten Fall die Logik Gesetze aufgestellt hat, nicht vom wirklichen, sondern von einem eingebildeten Denken.

46) Schließlich betrachten wir eine Anzahl falscher Schlüsse, die man Trugschlüsse oder Sophismen nennt, wenn sie in der Absicht zu täuschen gebildet sind. Wenn man einen unrichtigen Gedanken in die Form eines Syllogismus verkleidete, so konnte man die Absicht zu blenden und zu täuschen für einen Augenblick wenigstens leicht erreichen, weil der logische Schluß wegen seiner künstlichen und schwerfälligen Form nicht immer leicht verständlich ist. Übrigens hat die Logik zu einem Teile dieser falschen Schlüsse selbst durch ihre falsche Erklärung des Urteils Anlaß gegeben. Wenn

*) Auch Kant rügte die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren, hielt nur die Hauptform für richtig und verwarf „den unnützen Plunder" der übrigen. Trendelenburg Logische Untersuch. II. S. 308.

man die Verbindung des Subjekts und Prädikats im Urteil als eine mathematische Gleichung S. = P. faßt (§ 26), dann findet man auch im Schluß nichts anderes, als den bekannten mathematischen Satz, daß, wenn zwei Größen einer dritten gleich sind, sie auch sich selbst gleich sind. Dann kann man die bekannten Schlüsse bilden: die Palme ist ein Baum, der Schlagbaum ist ein Baum; folglich ist die Palme ein Schlagbaum. Oder: Jeder Vogel hat zwei Füße; jeder Mensch hat zwei Füße: folglich ꝛc. In negativer Fassung heißt es dann: Kein Pferd ist ein Löwe; jeder Löwe hat vier Füße; folglich hat kein Pferd vier Füße. Auf derselben falschen Auffassung beruht auch dieser bekannte Schluß: Wer tugendhaft ist lügt nicht; Cajus lügt nicht; folglich ist er tugendhaft. Die Logiker, welche ganz irrigerweise das Urteil als die mathematische Gleichstellung zweier, und den Schluß als die mathematische Gleichstellung dreier Größen betrachteten, müssen natürlich besondere Regeln erfinden, um sich gegen die obigen Trugschlüsse sicher zu stellen.

In vielen Trugschlüssen liegt der Fehler darin, daß das allgemeine Urteil, aus dem der Schluß abgeleitet werden soll, nur scheinbar ein allgemein gültiges, in der That aber ein sehr unvollkommenes oder sehr ungenau ausgedrücktes ist: z. B. „Was du nicht verloren hast, das hast du; Hörner (oder 1000 Thlr.) hast du nicht verloren; folglich hast du Hörner (oder 1000 Thlr.)." Hierher gehört auch das, was einst jemand zu Diogenes sagte, um ihn zu vexieren: „was ich bin, bist du nicht; ich bin ein Mensch, folglich bist du das nicht." Das Was ist vieldeutig: es kann die durch Stand, Heimat, Lebensstellung ꝛc. bestimmte Individualität bedeuten, dann ist der Obersatz ganz richtig, denn jeder Mensch ist als Individuum von dem andern verschieden; das Was kann aber auch den

Menschen im allgemeinen bedeuten und dann lautet der Satz „was ich bin, bist auch du“ nemlich ein Mensch. Im Obersatz ist das Was im ersten, im Untersatz im zweiten Sinne genommen. Ein und dasselbe Wort im doppelten Sinne zu gebrauchen ist ein häufig vorkommender sophistischer Kunstgriff. Man spricht ferner manche Urteile allgemein aus, obwohl sie nur mit einer gewissen Einschränkung richtig sind, die jeder stillschweigend hinzufügt; wer jedoch absichtlich diese Einschränkung nicht machen will und die wörtliche Form des Urteils urgiert, kann sofort Sophismen daraus ableiten; so macht man es mit dem bekannten Ausspruch des Epimenides aus Kreta: *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θήρια, γαστέρες ἀργαί*, den der Apostel Paulus im Briefe an den Titus 1, 12 mit dem Urteil anführt: „dies Zeugnis ist wahr.“ Der sophistische Mutwille sagt nun, wenn dies Zeugnis wahr ist, so ist auch Epimenides als ein Kreter ein Lügner; wenn Epimenides aber ein Lügner ist, dann ist auch sein Urteil über die Kreter nicht wahr, dann reden also die Kreter die Wahrheit; wenn die Kreter die Wahrheit reden, so hat auch Epimenides die Wahrheit gesagt, dann ist auch sein Zeugnis wahr — und nun geht es in dieser logischen Schraube ohne Ende wie im Anfang. Ganz dasselbe Spiel hat man in dem Satze: Cajus ist ein Lügner; wenn er nun von sich selbst sagt, er lüge, so sagt er ja die Wahrheit, folglich ist er kein Lügner, folglich sagt er auch die Wahrheit ꝛc. Dieser Schluß wurde bei den Alten *Ψευδόμενος* der „Lügner“ genannt.

In diesen letzten Beispielen lernen wir zugleich den Kettenschluß oder Sorites (von *σωρός* der Haufe, der Häufelschluß) kennen, der meist ein Trugschluß ist, obwohl er es nicht notwendig zu sein braucht. Ein Kettenschluß besteht aus mehreren abgekürzten Schlüssen, welche wie die Glieder

einer Kette aneinander gehängt werden, weil immer zwei einen Begriff gemeinsam haben; z. B. jeder Weise ist tapfer, jeder Tapfere ist unerschrocken, jeder Unerschrockene besitzt Seelenruhe, wer Seelenruhe besitzt, ist glücklich, also ist jeder Weise glücklich. Man hat hier vollständig den mathematischen Satz: zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind sich selbst gleich — in Anwendung gebracht.*) Dieser vorliegende Kettenschluß, der schon von den Alten, aber als richtiger, angeführt wird, leidet noch an einem anderen Fehler: der oberste Satz: „Jeder Weise ist tapfer“ bedarf selbst erst eines Beweises; und es kommt lediglich auf die Erklärung des Begriffes „weise“ an, ob sich die Tapferkeit dann daraus ableiten läßt; mindestens ebenso leicht, ja wohl noch leichter, läßt sich aber aus dem Wesen des Weisen unmittelbar ableiten, daß er glücklich ist. In dem obigen Kettenschluß ist also nicht bloß ein falscher Weg eingeschlagen, sondern auch ein Umweg gemacht, um den Schlußsatz zu beweisen. Dasselbe kann man von den meisten Kettenschlüssen, welche in der Logik angeführt werden, sagen. Wenn man, wie in dem obigen Kettenschluß, von einem Urteile ausgeht, welches selbst eines Beweises bedarf, so ist es, wie sich einfach aus dem Wesen des Schlusses ergiebt, ein Fehler, der in der Logik petitio principii genannt wird; zuweilen nennt man solchen auf einer petitio principii beruhenden Beweis aus einen erschlichenen, was natürlich auch von jedem beliebigen falschen Schluß gesagt werden kann. Besser

*) Mit Hülfe der Kettenschlüsse kann man alles mögliche beweisen: so beweist der Narr bei Shakespeare (Sowie es euch gefällt), daß wer nicht am Hofe gewesen ist in die Hölle kommen muß: „wenn du nicht am Hofe gewesen bist, so hast du niemals gute Sitten gesehen, wenn du niemals gute Sitten gesehen hast, so müssen deine schlecht sein, und alles Schlechte ist Sünde und Sünde führt in die Hölle.“

als der obige Kettenschluß in der des Seneka (Epist. 85): qui prudens est et temperans est; qui temperans est et constans est; qui constans est et imperturbatus; qui imperturbatus est sine tristitia est; qui sine tristitia est beatus est: ergo prudens beatus est. Doch auch hier liegen begründete Einwürfe nahe.

Auf der Zweideutigkeit des Hauptbegriffs ruht der Krokodilschluß, wie er von den Alten nach dem Beispiele genannt wurde. Ein Krokodil raubte einer Frau ihr Kind; auf die Bitten der Mutter antwortet das Krokodil, wenn du mir die Wahrheit sagst, ob ich das Kind fresse oder nicht fresse, so will ich das Kind dir zurückgeben. Das Krokodil schloß nämlich: sagt die Mutter „du frißt es nicht", so sagt sie die Wahrheit nicht, folglich fresse ich es nach dem Vertrag; sagt sie aber „du frißt es", dann muß ich es nach ihrer eigenen Aussage fressen, weil sie sonst die Wahrheit nicht sagen würde. Das Krokodil nahm also den Begriff Wahrheit in einem doppelten Sinne, vom Vorhaben und von der Ausführung. Die Mutter aber ihrerseits hoffte durch die Antwort „du wirst mir mein Kind nicht wiedergeben," in jedem Fall ihr Kind zu retten: denn hatte sie hiermit die Wahrheit getroffen, d. h. das Vorhaben des Krokodils richtig bezeichnet, so mußte sie nach dem Vertrag das Kind zurück erhalten; hatte sie aber hiermit die Wahrheit, d. i. die nachfolgende Wirklichkeit nicht getroffen, so fraß das Krokodil also ihr Kind nicht, sondern gab es zurück. Aehnlich das bekannte Beispiel: Qui cogitur, non sui juris est, senatus cogitur; ergo non sui juris est. Cogere Senatum heißt bekanntlich auch den Senat zusammenrufen. Der Fehler in folgendem ebenfalls von den Alten angeführten Sophisma ist nach dem Obigen leicht zu finden. Der Rhetor Korax sagte zu seinem Schüler Tisias, als er ihn

entließ: du sollst mir nicht eher das Honorar bezahlen, als bis du deinen ersten Prozeß gewonnen hast. Tisias aber führte überhaupt keinen Prozeß. Da verklagt ihn Korax und hofft nun in jedem Fall sein Honorar zu bekommen, entweder kraft richterlicher Entscheidung oder laut Vertrag; aber denselben Schluß macht auch Tisias für sich; inwiefern? Gellius noct. att. V. 10 erzählt die Sache ganz ausführlich, nennt aber Protagoras und Euathlus. Auch in diesem Sophisma ist er bald zu finden: „Wenn es Gespenster giebt, muß man vorsichtig sein; nun giebt es keine Gespenster; also muß man nicht vorsichtig sein."

Die von den Alten „Kahlkopf" und „Haufen σωρός, acervus" genannten Trugschlüsse beruhen darauf, daß die Begriffe Kahlkopf und Haufe quantitativ sich nicht scharf begrenzen lassen und also vieldeutig sind; Niemand kann genau sagen, wie viel Haupthaare fehlen müssen, wenn ich den Begriff Kahlkopf anwenden soll; noch schwankender und unbestimmter ist der Begriff Haufe, weil er nicht nur, wie jener, keiner bestimmten arithmetischen Begränzung fähig ist, sondern auch ein Haufe Heu, Stroh oder Späne eine ganz andere Anzahl der einzelnen Teile bezeichnet, als etwa ein Haufen Bäume, Briefe oder Geld. Wenn man nun diesen ihrem Wesen nach unbestimmten Quantitätsbegriffen stillschweigend den Begriff bestimmter Größen unterschiebt, dann kann man folgende Sophismen bilden: wenn ich einem von seinen vollen Haupthaaren eins ausziehe, wird er dadurch ein Kahlkopf? Nein. Noch eins, wird er es dann? Nein — so kann man fortfahren, bis keins mehr übrig ist und doch sagen: folglich ist er auch jetzt noch kein Kahlkopf. Inhibiert jedoch der andere diesen Prozeß und sagt: jetzt ist er Kahlkopf geworden, so macht der Sophist den anderen Trugschluß: folglich bewirkt das Wegnehmen eines Haares, daß einer ein Kahlkopf wird. Ebenso ist es bei dem

Haufen. Ein Korn macht keinen Haufen; auch zwei nicht, auch nicht drei ꝛc. So könnte einer beweisen, daß nie ein Haufen entstehe, oder daß er durch das Hinzukommen eines einzigen Kornes entstehe. Vgl. Horaz Epist. II. 1, 34. ꝛc.

Vor dem in den Lehrbüchern der Logik häufig angeführten Fehlschluß „Einige Menschen sind gelehrt, Cajus ist ein Mensch, folglich ist Cajus gelehrt", braucht man wohl nicht zu warnen: er kommt in Wirklichkeit nicht vor; nur für manche Fälle ist die alte Regel ex particularibus nihil sequitur zu merken. Dagegen kommt in Wirklichkeit der Fehlschluß häufig vor, dem der Gedanke zu Grunde liegt: post cum oder cum hoc, ergo propter hoc; man legt hiermit in die zeitliche Aufeinanderfolge (oder sogar in die Gleichzeitigkeit) zweier Erscheinungen einen Causalnexus, was unrichtig ist; so sagt man „wir haben gestern Neumond gehabt, deshalb es so kalt geworden". Den Medicinern liegt die Gefahr nahe, eine Krankheit aus den zuvor genossenen Speisen zu erklären, also zu sagen: post hoc, ergo propter hoc. Auch gegen die alten Regeln: a posse ad esse non valet consequentia; a nescire ad non esse non valet consequentia wird oft gefehlt, indem von der Möglichkeit voreilig auf die Wirklichkeit geschlossen wird, oder sogar jemand das was er nicht kennt als nicht vorhanden betrachtet; daß es Fehlschlüsse sind, bedarf keines Nachweises.

25.u.86
21.V.87

47) Es liegt in dem Wesen des logischen Schlusses begründet, daß nicht jedes Urteil, ja daß nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der Urteile durch denselben begründet werden kann; aber es kann für die Richtigkeit und Wahrheit eines Urteils auch noch auf anderen Wegen der Nachweis oder Beweis geführt werden. Mit Recht werden daher, nachdem in der Lehre vom Schluß das Wesen des eigentlichen logischen Beweises dargelegt ist, auch

die übrigen Formen des Beweises

in der Logik behandelt. Unter Beweis überhaupt verstehen wir aber diejenige Gedankenverbindung oder Gedankenfolge, aus welcher sich die Richtigkeit eines Urteils unwidersprechlich ergiebt; oder kurz: Beweis ist die sichere Begründung eines Urteils.

Treffend und mit großer Bestimmtheit hat schon Aristoteles dem Syllogismus gegenüber die Induktion, ἐπαγωγή, gestellt und beide als die Wege erkannt, auf welchen wir alle unsere Erkenntnis gewinnen und begründen. Im Schluß, den man auch eine Deduktion nennt, gehe ich vom Allgemeinen auf das Besondere und Einzelne, umgekehrt in der Induktion vom Einzelnen zum Allgemeinen; in der Induktion betrachte ich das Einzelne und vergleiche mehrere Dinge einer Art, um ein gemeinsames Merkmal zu finden, welches ich als einen allgemeinen Gedanken hinstelle; ich behaupte nun, daß auch alle übrigen Dinge dieser Art, die ich noch nicht gesehen habe, dieses Merkmal haben müssen; man fand z. B. durch Beobachtung, daß in der lateinischen Sprache sehr viele Verba sentiendi, cogitandi ꝛc. den accus. c. infinit. bei sich haben; später schloß man, daß alle diese Verba, auch diejenigen, von denen man bisher eine solche Verbindung noch nicht hatte nachweisen können, den accus c. inf. bei sich haben. Die Induktion ist demnach ein Schluß, welchen ich vom bekannten Einzelnen auf ein bis jetzt noch unbekanntes Allgemeine mache. Auf diese Weise hat man von jeher z. B. das Wesen der Naturkörper bestimmt; man hatte durch Vergleichung vieler einzelnen Arten die Eigentümlichkeiten (das allgemeine Wesen) der Fische, der Säugetiere ꝛc. festgestellt; als man später neue Arten von Fischen und Säuge-

tieren kennen lernte, so sah man, daß die durch Induktion gewonnene Begriffsbestimmung auch bei den neuen Arten ihre Anwendung finde. Natürlich kann auch der Fall eintreten, daß in Folge neuer Beobachtungen und Entdeckungen eine Begriffsbestimmung abgeändert werden muß, weil sich ergiebt, daß ein Merkmal, welches bisher nach dem Induktionsschluß als allgemein und notwendig angenommen wurde, doch nicht allgemein ist. Da der Nachweis des Einzelnen nicht leicht vollständig geführt werden kann, so sagt man wohl, der Induktionsschluß gewähre nicht absolute Gewißheit; je vollständiger jedoch die Induktion sei, um so mehr nähere sich der durch sie gewonnene Schluß der Gewißheit und umgekehrt. Dieß ist allerdings der Fall bei einem ganz äußerlichen Induktionsverfahren, aber nicht bei der tiefer gehenden Beobachtung. Denn wenn man in den einzelnen Fällen, die man aufmerksam beobachtet hat, bereits mit Sicherheit zufällige und notwendige Merkmale unterscheiden kann, so ist es nicht nötig, noch fernerhin das Einzelne zu beobachten, um den Induktionsschluß sicherer zu machen. Da das Induktionsverfahren von der, wenn auch nur stillen, Voraussetzung ausgeht, daß allen Dingen ein vernünftiger Gedanke, ein bestimmtes Gesetz zu Grunde liegt, so ist es wohl möglich, daß ein geübtes und verständiges Auge diesen Gedanken, dieses Gesetz in den Dingen findet, auch wenn es nur erst eine mäßige Anzahl derselben beobachtet hat. Es kommt eben alles darauf an, bei der Beobachtung des Einzelnen das mit dem Wesen des Dinges notwendig Zusammenhängende von dem Unwesentlichen und Zufälligen zu unterscheiden. Nicht ein einziger Naturforscher, auch nicht alle Naturforscher zusammen, haben alle Exemplare eines Naturkörpers gesehen; und doch bestimmen sie dessen Wesen aus der Beobachtung einer verhältnismäßig kleinen Anzahl von

Exemplaren. Wer den bekannten Satz „alle Menschen sind sterblich“ zuerst auf dem Wege der Induktion gefunden hat, hat offenbar seine Erfahrungen an einer im Verhältnis zu der Gesamtzahl aller Menschen nur äußerst geringen Anzahl von Menschen gemacht, und doch genügte auch diese verhältnismäßig geringe Anzahl vollkommen, um einen ganz sicheren Induktionsschluß zu machen; er wird auch nicht sicherer durch fernere Beobachtungen.

Häufig läßt sich ein durch Induktion gefundenes Resultat auch innerlich begründen; dann bedarf man der Induktion, die ihren Zweck erfüllt hat, nicht mehr. So fand man zunächst durch Induktion, daß jeder in die Luft auch noch so hoch geworfene Stein auf die Erde zurückfalle; erst später erkannte man, daß die Anziehungskraft der Erde die Ursache dieser Erscheinung ist. Viele Wahrheiten, die ursprünglich wohl durch Induktion gefunden worden sind, erscheinen uns gegenwärtig so sicher, so von selbst sich verstehend, daß sie dieses Beweises gar nicht mehr bedürfen. Sicherlich gilt dies z. B. von dem Satz, den Aristoteles (Trendelenb. Elementa log. Arist. § 34) als durch Induktion gefunden anführt: „wenn der kundige Steuermann der beste ist und wieder der kundige Wagenlenker, so wird auch überhaupt in jedem Ding der Kundige der Beste sein“.*)

Specieller nennt man das Induktionsverfahren auch das analytische (regressive) Verfahren, bei welchem man durch eine zergliedernde Betrachtung der einzelnen Erscheinungen das ihnen zu Grunde liegende Gesetz, ohne ihr Wesen und ihren Begriff findet; ebenso nennt man das Deduktionsverfahren das

*) Mathematische Beispiele der Induktion s. Progr. zu Ilfeld 1872 „Beispiele aus der Mathematik zur Logik. Von P. Freyer.“ S. 23 ff.

synthetische (progressive), bei dem aus dem allgemeinen Begriff oder Grund die einzelnen Erscheinungen abgeleitet werden. Beide Weisen ergänzen sich und gehören notwendig zusammen; aus ihrer Verbindung entwickelt sich die wahre Wissenschaft. Wir gebrauchen fortwährend, im Leben wie in der Wissenschaft, den Induktionsschluß, und gewinnen dadurch Erfahrungen und Erkenntnisse, denn die Induktion ist der Weg der Beobachtung und Erfahrung (Empirie); alle unsere Wissenschaften haben sich zunächst auf dem Wege der Induktion gebildet und erweitern sich beständig auf demselben. Erst nachdem viele Resultate auf dem Wege der Induktion gefunden und soviel als möglich gesichert sind, vermag die Wissenschaft oder Philosophie den Weg der Deduktion zu betreten. Einseitige Philosophen haben oft verkannt, daß das synthetische Verfahren, das specifisch-philosophische oder die philosophische Spekulation, als Regulator notwendig die auf der Induktion beruhende Empirie beachten und herbeiziehen muß, wenn sie nicht in bodenlose und unfruchtbare Abstraktionen geraten will; durch solche Abstraktionen geht die Philosophie stets ihres Ansehens und ihrer Würde verlustig, wie es vielfach in unserer Zeit geschehen ist. Umgekehrt bringt es die bloße Empirie nie zur Wissenschaft im eigentlichen Sinn des Wortes und sie befindet sich in einem großen Irrtum, wenn sie meint, sie bedürfe für ihre Thätigkeit der allgemeinen Begriffe nicht, sondern finde sie erst durch ihre Untersuchungen. Von der Empirie überhaupt gilt ganz genau, was treffend Münch in der sehr beachtungswerten Abhandlung „Über die mit dem naturwissenschaftlichen Unterricht zu verbindenden propädeutischen Übungen“ (Progr. der Realsch. Münster 1859) über die empirische Naturforschung sagt: „Bei der Beobachtung der Naturerscheinungen muß der Naturforscher allgemeine Begriffe und Wahrheiten kennen, die

als Kategorien der Beobachtung das Regulativ für die Thätigkeit der sinnlichen Wahrnehmungen abgeben. Er muß wissen, worauf er seine Aufmerksamkeit zu lenken, was er als etwas der Erscheinung Wesentliches festzustellen und was er als unwesentlich zu vernachlässigen hat. Nur durch ein solches Regulativ geleitet und geführt, kann er aus der unendlichen Zahl der eine Erscheinung begleitenden Nebenumstände das Rechte und Notwendige auswählen und die Thatsache nach ihrem vollen Umfange erkennen und feststellen; ohne ein solches wird er auf zufällige und unwesentliche Dinge sein Augenmerk richten, das Wesentliche aber gar leicht übersehen. Es ist also das anscheinend rein analytische Verfahren bei der wissenschaftlichen Beobachtung zugleich in einem fast noch höheren Grade synthetisch; denn wir beobachten eben nur, indem wir, von allgemeinen Begriffen und Wahrheiten geleitet, das Wesentliche in der Erscheinung auffassen und zu einem Ganzen vereinigen.“

Die auf dem Wege der Beobachtung und Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse heißen Erkenntnisse a posteriori, dagegen die aus dem allgemeinen Begriffe einer Sache abgeleiteten, also durch reines Denken gewonnenen, Erkenntnisse a priori. Diese Ausdrücke finden ihre Erklärung in der Terminologie des Aristoteles. Er erkannte ganz richtig, daß der Begriff einer Sache früher vorhanden ist, als ihre Erscheinung in der Wirklichkeit, daß also der Begriff der Pflanze, des Tieres ꝛc. früher in Gottes Geiste vorhanden war, als die einzelnen Pflanzen und Tiere; dasselbe müssen wir von jedem Dinge sagen, welches der Mensch verfertigt; der Begriff des Hauses, des Tisches ist früher vorhanden als das einzelne, wirkliche Haus oder der Tisch. In diesem Sinne ist auch der Satz zu verstehen, daß das Ganze früher sei als die Teile. Der Begriff

ist also das πρότερον, das prius; a priori etwas erkennen, heißt also etwas seinem Begriffe nach erkennen; die wirkliche Erscheinung ist das ὕστερον, das posterius; a posteriori etwas erkennen heißt das in Wirklichkeit vorkommende Ding beobachten und daraus Erkenntnisse ableiten. Da nun unsere Erkenntnis der Dinge zunächst von der sinnlichen Erscheinung ausgeht und erst am Ende zu dem Begriff derselben gelangt, so wird auch dieser Satz des Aristoteles verständlich: „für unsere Erkenntnis ist das das Letzte, was in Wesen und Entstehung der Dinge das Erste ist."

Wie wir aus Plato und Xenophon sehen, bediente sich Sokrates vorauszugsweise der Induktion (ἐπαγωγή), um ethische Begriffe, z. B. den des Gerechten, Mäßigen, Weisen zu finden, indem er die hervorstechenden Eigentümlichkeiten an den einzelnen Persönlichkeiten zusammenstellt. Den umgekehrten Weg schlägt z. B. Cicero de officiis ein, indem er von dem allgemeinen Begriff des honestum ausgeht und daraus die Tugenden sapientia, justitia, fortitudo und temperantia ableitet und schließlich einzelne Personen als sapientes, justos ꝛc. nennt. Alle unsere Regeln in der lateinischen und griechischen Grammatik sind auf dem Wege der Induktion gefunden; obwohl diese Regeln von einem verhältnismäßig nur kleinen Teile der Sprachdenkmäler abstrahiert sind, so nehmen wir doch mit Recht an, daß alles, was die Griechen und Römer gesprochen haben, soweit sie nämlich richtig gesprochen haben, diese Regeln bestätigt und ihnen gemäß ist.

Auch für den Unterricht ist die Induktion von größter Bedeutung. Allgemeine Sätze, Regeln und Begriffsbestimmungen werden am leichtesten und sichersten verstanden, wenn sie dem Lernenden auf dem Wege der Induktion mitgeteilt werden, d. h. so, daß man an einer Anzahl von Beispielen die Regel finden

und abstrahieren läßt; läßt man umgekehrt eine gegebene Regel an Beispielen zur Anwendung bringen, so betritt man den Weg der Deduktion.

48) Eine gleich wichtige Form des Beweises ist ferner der Rückschluß; auch durch ihn gewinnen wir fortwährend auf allen Gebieten des Wissens neue und bedeutende Erkentnisse. Während der eigentliche Schluß von der Ursache und dem Grunde auf die Wirkung und die Folge schließt, tritt im Rückschluß das entgegengesetzte Verfahren ein; man schließt von der Wirkung und Folge auf die Ursache und den Grund, ja unter Umständen von der äußeren Erscheinung auf das innere Wesen. So schließen wir von jedem Werke auf den Urheber, von jeder That auf den zurück, der sie gethan hat; wir schließen von den Symptomen auf die Krankheit, ja wir schließen von den Umrissen des Schattens auf die Gestalt des Körpers, der ihn geworfen hat, sowie von der Morgenröte auf den baldigen Aufgang der Sonne, also von dem Scheine auf den Körper.

Bei allen regelmäßigen Figuren und Körpern brauchen uns nur gewisse wesentliche Teile gegeben zu sein, und wir machen von ihnen den Rückschluß auf das Ganze: wir brauchen nur ein bestimmtes Stück vom Dreieck, vom Parallelogramm, vom Kreise, um mit Sicherheit das Übrige zu ergänzen. In der Mathematik sind ein gut Teil Schlüsse solche ergänzende Rückschlüsse; wenn in zwei Dreiecken zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel sich gleich sind, so sind die Dreiecke kongruent: denn zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel sind so wesentliche Teile, daß ich aus ihnen das ganze Dreieck ergänzen kann; decken sich also jene wesentlichen Teile in zwei Dreiecken, so müssen natürlich die ganzen Dreiecke sich decken. Wenn in einem Dreiecke zwei Seiten sich gleich sind, so schließen wir, daß auch die ihnen gegenüberliegenden Winkel gleich sind,

und umgekehrt; ebenso wenn die drei Seiten sich gleich sind, daß die drei Winkel sich gleich sind. Im Übrigen sind die Schlüsse, deren sich die Mathematik bedient, rein logische Schlüsse, in denen man von allgemeinen Sätzen (den Axiomen, Definitionen und bereits bewiesenen Sätzen) eine Anwendung auf einen besonderen Fall macht; dasselbe sagt die gewöhnliche Erklärung aus, der mathematische Beweis bestehe darin, daß man den zu beweisenden Satz auf frühere bewiesene zurückführe oder von ihnen ableite.

Die bekannteste und wichtigste Form des Rückschlusses finden wir in der Hypothese, die ein notwendiges und höchst bedeutsames Mittel der wissenschaftlichen Forschung, namentlich auf dem großen Gebiete der Naturwissenschaften ist. Wenn wir von wahrgenommenen Erscheinungen und konstatierten Thatsachen einen Rückschluß auf die bisher noch unerkannte Ursache derselben machen, aber noch nicht den vollständigen Nachweis und Beweis für die Richtigkeit unseres Rückschlusses geben können, so machen wir eine Hypothese, eine vorläufige Annahme von der wir hoffen, daß sie bei weiterem Nachforschen sich nach allen Seiten hin als wahr rechtfertigen werde, daß alle bekannten Erscheinungen sich aus ihr und zwar aus ihr allein erklären und begreifen lassen. Die Hypothese beruht also nur zum Teil auf dem Rückschluß; zum größeren oder kleineren Teile beruht sie auf Vermuthung, auf einem Ahnen und Erraten; je mehr sie auf dem sicheren Rückschluß beruht, desto wahrscheinlicher ist sie; und umgekehrt. Die guten Hypothesen gehen von genialen Forschern aus, die mit einem kühnen und glücklichen Griff das anticipieren, was der Wissenschaft noch nicht gelungen ist zu erreichen. Selbst unrichtige Hypothesen zeigen sich aber als förderlich, indem jede Hypothese in ganz besonders anregender Weise den Scharfsinn der Mitforscher heraus-

fordert. Bewährt sich die Hypothese als richtig und ist sie bis zur Evidenz gebracht, so wird sie ein wissenschaftlich begründeter Satz. So wird jetzt die Keplerische Hypothese von der Bewegung der Himmelskörper meist nicht mehr als Hypothese, sondern als ein erkanntes und begründetes Gesetz angesehen. „Über den Ursprung der Meteorsteine bestanden vier Hypothesen: die eine leitete dieselben von Erdvulkanen, die andere von atmosphärischen Dämpfen, die dritte von Mondvulkanen ab; die vierte aber erkannte ihnen einen kosmischen Ursprung zu. Bei genauer Vergleichung der beobachteten Thatsachen mit dem, was eine jede dieser Hypothesen, in ihre Konsequenzen entwickelt, erwarten ließ, ergab sich, daß keine der drei ersten, wohl aber die vierte mit allen Erfahrungen vereinbar sei, wodurch jene als falsche Vermutungen erkannt, diese aber in den Rang einer wissenschaftlichen Theorie erhoben wurde.“ Überweg System der Logik S. 368.

49) Noch eine andere Form des Beweises ist der indirekte oder apagogische Beweis (ἀπαγωγή); wenn man die Richtigkeit einer Behauptung (Thesis) nicht direkt (auf geradem Wege) nachweisen kann, so sucht man (gewissermaßen auf einem Umwege) zu beweisen, daß die Annahme des Gegenteils oder auch alle anderen Annahmen, als die in der Thesis enthaltene, zu Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten führen würden (ἀπαγωγὴ εἰς τὸ ἀδύνατον wie Aristoteles sagt oder deductio ad absurdum). Man könnte, wenn man wollte, jeden Satz auch indirekt beweisen, und man würde damit die Probe machen, daß der direkte Beweis richtig ist, aber man gebraucht diese indirekte Form nur da, wo die direkte nicht möglich ist z. B. bei allgemeinen Grundsätzen, Principien. Die indirekten Beweise sind ganz bekannt aus der Mathematik; außerdem werden sie am meisten in der Polemik gebraucht, indem man zeigt, wie

aus der Behauptung des Gegners offenbar Ungereimtheiten hervorgehen; man sagt dann, einen ad absurdum führen. Die Beweiskraft des indirekten Beweises, sobald er nur vollständig geführt ist, sowie die des Rückschlusses steht an Zuverlässigkeit und Sicherheit dem direkten und deduktiven Beweise nicht nach. Der indirekte Beweis wird stets vermittelst einer Hypothese geführt, diese wird hier aber nur in der Absicht aufgestellt, um durch die aus ihr sich ergebenden Konsequenzen zu beweisen, daß sie unrichtig ist.

50) Eine geringere Beweiskraft hat der Beweis durch Analogie (der Schluß der Analogie); nach ihm wird eine Behauptung, ein Gesetz, ein Verfahren ꝛc. deshalb als richtig (oder unrichtig) hingestellt, weil sie sich in einem ähnlichen Fall als richtig (oder unrichtig) erwiesen haben. Z. B.: Eine Henne beschützt ihre Küchlein, sollte eine Mutter nicht ihre Kinder beschützen? Horaz sagt (Epist. I, 2, 32 ꝛc.): Die Diebe stehen um Mitternacht auf, um zu morden; solltest du also nicht aufstehen, um dich zu erhalten. Was dein Auge verletzt, beseitigst du sofort: aber die Beseitigung dessen, was an deiner Seele nagt, verschiebst du jahrelang? Noch s. Hor. Oden III, 5, 31, Cic. Tuscul. II, 17. § 39 u. § 41. Claudius sagt: Wer die Bibel nach seinem Verstand meistern will, der thut dasselbe wie der, welcher die Sonne nach seiner Schwarzwälderuhr rektifizieren will. Rousseau sagt: Die Welt aus dem Zufall entstehen lassen, heißt ebensoviel als behaupten, es sei möglich, daß wenn man einen Haufen Buchstaben aufs Geratewohl durch einander menge, ein Kunstwerk wie Vergils Aeneide daraus entstehe. — Die Behauptung kann völlig richtig sein, aber der Beweis dafür, der bloß durch Analogie geführt wird, das liegt auf der Hand, ist nicht genügend; es ist nur ein Wahrscheinlichkeitsbeweis. Übrigens gebrauchen wir ihn im

Leben wie in der Wissenschaft überaus häufig und mit Erfolg: was wahrscheinlich ist, kann ja in der That auch wahr sein, und oft bedarf es nur noch eines kleinen Momentes, welches leicht hinzuzufügen ist, um das Wahrscheinliche zum Wahren zu machen. Neues was erfunden wird an Gedanken und Sachen erscheint zunächst oft nur als möglich oder wahrscheinlich, bis die Erfahrung oder weitere Versuche die Richtigkeit und Sicherheit zeigen. Treffend sagt Trendelenburg Log. Untersuch. II. 380 „der Zug des Ähnlichen hat die größten Entdeckungen eingeleitet, doch nicht vollendet" und S. 384 „kein Verfahren beherrscht alle Wissenschaften allgemeiner als die Analogie". Alle Hypothesen gehen zunächst von Analogieen aus, und haben nur die Wahrscheinlichkeit für sich; auch die belehrende Kraft der Gleichnisse liegt darin, daß in ihnen ein Beweis durch Analogie geführt wird. Der tiefste Grund aller Analogien, aber auch aller Induktionen beruht darin, daß die ganze Welt von einem Geiste erschaffen ist und geleitet wird; daher waltet in allen Gebieten derselben der gleiche Geist; wenn man deshalb auch nur ein Gebiet oder einen Teil eines Gebietes verstanden und erkannt hat, so kann man mit Recht von da aus Schlüsse aufs Große und Ganze machen. Sogar der eigentlich logische Schluß beruht auf diesem Fundamente, auf der Voraussetzung, daß „eine reale Gesetzmäßigkeit bestehe und erkennbar sei". Überweg System der Logik 2. Aufl. S. 242. ‖ v. 186.

Noch ist zu bemerken, daß wir zur Analogie häufig deshalb greifen, nicht sowohl um einen logisch stringenten Beweis zu führen, als vielmehr um schwierige und dunkle Verhältnisse durch analoge einfache und klare Verhältnisse, oder überhaupt um Unbekanntes durch Bekanntes deutlich zu machen und zu erklären (ein Beispiel s. § 15). So erklären wir das Verhältnis eines Königs zu seinen Unterthanen, oder sogar das

Gottes zu den Menschen durch das Verhältnis eines Vaters zu seinem Sohne, s. Matth. 7, 8. 9; so machte Menenius Agrippa der aufrührerischen Plebs den überaus schwierigen Begriff Staatsorganismus durch seine bekannte Fabel deutlich. Für die großen Luftströme, welche fortwährend über den Erdball hinstreichen, finden wir eine Analogie in unseren Zimmern. Die Luft der Pole fließt, weil sie kalt ist, an der Oberfläche der Erde nach dem Äquator. Die heiße Luft am Äquator steigt senkrecht auf und fließt in der Höhe nach den Polen. Ebenso entstehen, wenn man im Winter die Thüre zwischen einem geheizten Zimmer und zwischen einem kalten öffnet, zwei Luftströmungen, von denen die obere aus dem warmen in das kalte, die untere aus dem kalten in das warme geht, wie die Flamme eines unten oder oben hin gehaltenen Lichtes deutlich zeigt. Die Wirksamkeit dieser Argumentation hängt wesentlich davon ab, daß das zur Begründung herangezogene Verhältnis völlig einleuchtend und überzeugend für die sei, für welche der Beweis geführt wird; nach dieser Seite nähern sich die Schlüsse der Analogie den s. g. subjektiven Beweisen. Ohne alle innere Bedeutung aber ist es, die Schlüsse der Analogie einzuteilen in Schlüsse a minore ad majus und a majore ad minus, je nachdem man von einem Niedern aufs Höhere oder von dem Höheren aufs Niedere schließt. Es ist das wiederum (wie bei den Schlüssen) eine scholastische Einteilung, die der Logik keine Ehre macht.

51) Die subjektiven Beweise sind Beweise, welche nur für gewisse Subjekte Gültigkeit haben, oder nur von den Einzelnen, deren Fassungskraft sie entsprechen, als wahr anerkannt werden. Für die Wissenschaft an sich haben diese Beweise keine Bedeutung; der Ausdruck selbst enthält eigentlich eine contradictio in adjecto, weil der Beweis seinem Wesen nach stets ein objektiver sein und allgemeine Gültigkeit haben muß.

Aber für die Belehrung und Überzeugung der Einzelnen sind die subjektiven Beweise, weil sie verständlich sind, oft viel wirksamer als die objektiven, deren Verständnis meist erst nur bei voller Reife des Geistes möglich ist. Ein subjektiver Beweis wird geführt, wenn man einem einzelnen (oder mehreren in ihrer Erkenntnis sich gleichstehenden) die Richtigkeit einer Behauptung beweist aus dem, was er bereits als wahr erkannt und als wahr zugegeben hat, oder wohl gar auch aus dem was seinen persönlichen Interessen entspricht; man nennt dies ex concessis disputare oder einen Beweis ad hominem (κατ' ἄνθρωπον) im Gegensatz zu dem eigentlichen Beweise ad veritatem (κατ' ἀλήθειαν). Der Apostel Paulus, um ein Beispiel von der besten Verwendung dieser Beweisform anzuführen, gebraucht dieselbe, um die Athener zum Glauben zu führen (Apostelgesch. 17, 23 flg.), indem er von der Inschrift eines ihrer Altäre ausgeht, um ihnen den unbekannten Gott zu verkündigen, oder indem er das Wort eines griechischen Dichters anführt, um daraus den Schluß zu machen, daß, wenn wir göttlichen Geschlechts sind, wir nicht meinen dürfen, die Gottheit sei gleich den güldenen, silbernen, steinernen Bildern.

Die Induktion, der Rückschluß und der indirekte Beweis sind die drei großen Weisen, auf welchen von jeher alle Wissenschaften ihre Resultate und Erkenntnisse gewonnen haben und fortwährend neue Resultate und Erkenntnisse gewinnen; es sind die Wege, auf denen zunächst alles und jedes Wissensmaterial gefunden wird; auch der Weg der Analogie wird oft dabei mit Erfolg benutzt;*) durch den eigentlich logi-

*) „Es möchte wohl kaum eine Entdeckung oder Erweiterung des wissenschaftlichen Gebietes aufzuweisen sein, bei welcher nicht wenigstens in der geheimen Werkstätte des erfindenden Geistes Induktion und Analogie schöpferisch mitgewirkt hätten." Trendelenburg Log. Unters. I. S. 30.

schen Schluß (Syllogismus) wird das Wissensmaterial nur wissenschaftlich geordnet und begründet, durch ihn wird die Empirie in Philosophie verwandelt. Die Analogie und die subjektiven Beweise gebrauchen wir meist nur, wie schon gesagt, um andere zu belehren und zu überzeugen: deshalb sind diese beiden Weisen, welche an die Eigentümlichkeit der Personen, zu denen man redet, anknüpfen, für manche Fälle viel bedeutungsvoller und wirksamer, als die eigentlich wissenschaftlichen Beweisformen des Syllogismus, der Induktion, des Rückschlusses und des indirekten Beweises.

Der historische Beweis hat mit der Logik nichts zu thun; er besteht in dem Anführen von Thatsachen, Thatsachen aber können nur unmittelbar aufgenommen werden und sind des logischen Beweises weder bedürftig noch fähig. Man kann logisch nicht beweisen, (§ 37) daß Sokrates und Cicero, Athen und Rom existiert haben, ebensowenig daß es einen preußischen Staat oder ein deutsches Reich giebt, oder daß heute die Sonne scheint. Thatsachen können nur bezeugt werden von denen, die bei denselben zugegen oder beteiligt sind. ||

14.1.86
2.2.87.

52) In den Lehrbüchern der Logik wird bei der Lehre vom Schluß und Beweise oft auf die logische Mangelhaftigkeit der Beweise für das Dasein Gottes hingewiesen: viel wichtiger und notwendiger aber ist es, darauf hinzuweisen, wie es lediglich in dem Wesen Gottes und in dem Verhältnis des Menschen zu Gott begründet ist, daß wir den eigentlich logischen Beweis hier überhaupt nicht führen können. Wenn beweisen im logischen Sinne bedeutet den Grund einer Sache darlegen, so ergiebt sich sofort, daß wir in diesem Sinne Gott nicht beweisen können, da er selbst der letzte Grund alles Seins und Denkens und causa sui ist; und wenn das Wesen des logischen Schlusses darin besteht, daß wir durch ihn ein Einzelnes

und Besonderes von seinem höheren Allgemeinen ableiten, so zeigt sich wiederum sofort, daß der logische Schluß hier nicht anwendbar ist. Ferner ist Gott nicht ein Gedanke sondern eine Person; die Existenz von Personen läßt sich aber überhaupt nicht auf dem Wege des logischen Schlusses und Beweises finden. Ein Gott also, den man durch den eigentlich logischen Schluß oder durch den eigentlich logischen Beweis gefunden hätte, könnte gar nicht der wahre Gott sein. Aber es giebt, wie wir gesehen haben, noch andere Beweisformen, unter denen der Rückschluß und der indirekte Beweis, sobald er vollständig geführt ist, an Zuverlässigkeit und Sicherheit dem eigentlich logischen Schluß und Beweis nicht nachstehen, weshalb auch in der Mathematik die Sätze, welche durch Rückschluß und indirekten Beweis begründet werden, für ebenso sicher und gewiß betrachtet werden, als die durch den direkten Beweis begründeten.

Auf keinen Fall also kann man daraus, daß wir für Gottes Dasein den eigentlich logischen Beweis nicht führen können, den Schluß machen, als wäre Gottes Dasein überhaupt zweifelhaft und fraglich; es giebt bekanntlich (vgl. § 37) gar vieles, dessen Existenz und Wahrheit unbestreitbar ist, was des logischen Schlusses oder Beweises weder fähig noch bedürftig ist; einen solchen Beweis können wir weder für das Dasein der Erde noch für das eines Strohhalms führen. Gott ist viel zu groß, als daß wir ihn durch die Form des logischen Beweises umfaßen und umschließen könnten; aber er bedarf auch nicht einmal dieser wissenschaftlichen und künstlichen Vermittlung, da ein unmittelbares Gottesbewußtsein in jeden Menschen von Gott selbst gelegt ist.*) Auch das unmittelbar Gewiße

*) Dieses unmittelbare Gottesbewußtsein muß auch der Philosoph als die absolut notwendige Basis und Voraussetzung anerkennen, wenn

noch beweisen, also logisch vermitteln wollen, ist Gedankenlosigkeit.

Hätte der Mensch nicht ein ganz persönliches Interesse*) bei der Behauptung, daß es keinen Gott gebe, oder, da sie in dieser nackten Form nur selten ausgesprochen wird, daß, wie man lieber sagt, das Dasein Gottes zweifelhaft sei und nicht in evidenter Weise nachgewiesen werden könne, so würde man es nicht einmal für möglich halten können, daß ein Mensch solche Behauptungen und Meinungen ausspreche. Das Interesse, was der Mensch hat, wenn er sein unmittelbares Gottesbewußtsein nicht ausbildet, sondern vielmehr zu unterdrücken und vernichten sucht, ist bekanntlich, daß er keinen Gott über sich haben, daß er nach seinem eigenen Willen, seinen eigenen Gedanken und Gelüsten leben will. Sobald ein solcher Trieb im Menschen erwacht, und von ihm weiter gefördert wird, dann vernimmt er nichts mehr selbst von den allerstärksten und allermächtigsten Erweisungen und Offenbarungen Gottes, wie sie auch das natürliche Gottesbewußtsein, sobald es nur ein wenig ausgebildet ist, erkennt. So kann, wer seine Augen beschädigt oder sich gar dieselben ausreißt, das nicht mehr sehen, was alle Sehenden vollkommen gut sehen. Das natürliche Gottesbewußtsein hat bei allen Heidenvölkern aus der denken-

---

er Beweise für das Dasein und überhaupt Untersuchungen über das Wesen Gottes führen will; gerade so notwendig ist es für den Mathematiker von der Voraussetzung auszugehen, daß es Größen giebt und daß der Mensch ein unmittelbares Bewußtsein von denselben habe. Demjenigen also, der das unmittelbare Gottesbewußtsein nicht mehr hat, müssen die wissenschaftlichen Beweise für das Dasein Gottes selbstverständlich ohne Bedeutung sein.

*) Treffend sagt Lindner in s. Lehrbuch der empirischen Psychologie S. 88: „Der gefährlichste Feind der Wahrheit ist das Interesse".

den Betrachtung der Natur und des Menschenlebens den völlig richtigen Rückschluß gemacht, daß es ein allmächtiges, allweises, allwissendes und gerechtes göttliches Wesen geben müsse. Der Rückschluß vom Werk auf den Urheber des Werkes (§ 48) ist ein vollkommen richtiger. Und so macht der natürliche Verstand aus der Schöpfung und den Werken der Schöpfung den vollkommen richtigen Rückschluß auf einen allmächtigen und weisen Schöpfer, aus der Weltregierung auf die heilige Gerechtigkeit eines Weltenlenkers.*) Der erstere Rückschluß wird gewöhnlich der kosmologische und teleologische (oder physikotheologische) Beweis genannt; beide Beweise sind wesentlich einer: geht man von der Schöpfung nur im allgemeinen aus, so führt man den kosmologischen, geht man von der weisen Zweckmäßigkeit alles Erschaffenen aus, so führt man den teleologischen Beweis; den zweiten Rückschluß (von der Weltregierung auf die heilige Gerechtigkeit eines Weltenlenkers) findet man in dem s. g. moralischen Beweise.**)

22.I.86
13/II 88

53) Gegen die Richtigkeit dieser Rückschlüsse läßt sich nur ein Einwand erheben, der, daß das, was wir Schöpfung nennen, in Wirklichkeit nicht Schöpfung ist, sondern ewig und selbst aus eigener Kraft schöpferisch (causa sui) ist — eine Behauptung, welche mit der Prätention, Resultat der Wissen-

---

*) Der Apostel Paulus sagt es ganz ausdrücklich, daß auch die Heiden wissen können, daß Gott sei, 1) weil sie Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit, ersehen und wahrnehmen können an der Schöpfung der Welt (Röm. 1, 19 ꝛc.), 2) weil des Gesetzes Werk in ihren Herzen beschrieben ist, d. h. weil sie ein sittliches Gewissen oder ein unmittelbares Gottesbewußtsein haben (Röm. 2, 14 ꝛc.).

**) Über die Beweise für das Dasein Gottes handelt ausführlich und vom philosophischen Standpunkt aus Kahnis in seiner lutherischen Dogmatik I. S. 153—168.

schaft und exakter Forschung zu sein, gegenwärtig häufig sich hören läßt. Diese Behauptung, durch welche die Welt zu Gott gemacht wird, ist bloß möglich vom Standpunkt der pantheistischen und der aus ihr hervorgegangenen atomistischen (mechanischen oder materialistischen) Naturauffassung, die bekanntlich beide auf einer unbewußten oder bewußten Leugnung des persönlichen Gottes beruhen. Nun ist aber wohl zu bemerken, daß die pantheistischen und atomistischen Principien auch auf dem Gebiete der Natur nicht zu einer richtigen Erkenntnis, zu einem vollkommenen Verständnis der Erscheinungen ausreichen, wie unter anderen Trendelenburg und Münch nachweisen. Münch a. a. O. S. 30 sagt mit Recht „Die organische Welt, jeder einzelne lebendige Organismus, ja jedes einzelne Organ ist nur durch Zugrundelegung des Zweckbegriffes zu begreifen und die bloße Kausalität giebt nicht im Entferntesten den Schlüssel zu dem Verständnis". Trendelenburg a. a. O. II. Th. in dem Abschnitt über den Zweck zeigt es ganz ausführlich; wir wollen es nur an einem ihm entnommenen Beispiel deutlich machen. Das Auge, das höchste Sinnesorgan, wird im Dunkel des Mutterleibes zubereitet, es bildet sich in der verschlossenen Werkstatt der Natur — und dennoch entspricht es dem Lichte, ganz als hätte dieses sich das Auge als sein besonderes Organ zubereitet. Aber das Licht, das in unendlicher Entfernung vom Auge entspringt, hat dasselbe nicht gemacht und nicht erregt; weder das Licht noch die Materie kann als die erregende Ursache oder der Baumeister des Auges gedacht werden; ebensowenig ist das Ohr vom Schall gebildet. Zwischen dem Auge und dem Lichte zeigt sich also eine vorher bestimmte Harmonie, sie sind in dem Geiste des Schöpfers, eines persönlichen Wesens, für einander bestimmt, auf einander berechnet. Ohne daß das Auge, so lange es im

Mutterliebe gebildet wurde, eine Gemeinschaft mit dem Lichte hatte, tritt es plötzlich nach der Geburt des Menschen in die innigste Gemeinschaft mit dem Lichte. — Der Zweckbegriff ist es aber, den die phantheistische und atomistische Naturbetrachtung nicht kennt, nicht kennen will und nicht kennen darf, wenn sie sich nicht selbst unmöglich machen will.*) Thatsache ist dagegen, „daß Physiologie und vergleichende Anatomie gerade dadurch in neuerer Zeit so überraschende Fortschritte gemacht haben, daß die Naturforscher (wie Cuvier oder J. Müller) den Zweckbegriff zur leitenden Maxime gemacht haben. Durch Vernachlässigung des Zweckbegriffes aber würde die Wissenschaft nicht nur eine wesentliche Einbuße erleiden, sie würde auch ihren höheren Charakter verlieren. Der Zweckbegriff führt mit Notwendigkeit zu dem, in dessen Geist die ganze Schöpfung mit ihrer wunderbaren Harmonie und Vollkommenheit war, ehe sein Allmachtswort sie ins Dasein rief". Münch a. a. O.

Wenn demnach die Welt nicht causa sui, nicht ewig und aus eigener Kraft schöpferisch ist, dann bleibt bloß übrig, daß

*) „Die Vernichtung des Zweckes, die Alleinherrschaft der wirkenden Ursache ist das bedeutsamste Zeichen des spinozistischen Systems" Trendelenb. a. a. O. II. S. 43. Manche aus einem kleinlichen und beschränkten Sinn hervorgegangene Versuche einer teleologischen Naturbetrachtung haben allerdings nur dazu gedient, den Gegnern derselben Anlaß zum Spott zu geben, aber durch diese und überhaupt durch alle mißlungenen Versuche sowie durch die bisher noch nicht gelösten Rätsel darf man sich nicht an der Wahrheit und Notwendigkeit dieser Betrachtungsweise irre machen lassen. Die Welt hat sich im Großen und Ganzen und in Millionen einzelner Erscheinungen als die That einer unendlichen Schöpferweisheit gerade den am schärfsten und tiefsten blickenden Forschern ergeben; es ist kein gewagter Schluß, wenn man annimmt, daß auch das Geringste in dieser Welt nicht ohne Bedeutung ist. Münch a a. O.

sich eine erschaffene ist und dann haben die obigen Rückschlüsse Anspruch auf vollkommene Evidenz. Auch der indirekte Beweis (§ 49) läßt sich für Gottes Dasein in schlagendster Weise führen. Angenommen, es gäbe keinen Gott, dann wäre sogar im Heidentum das beste und edelste (was ja auch bei den Heiden aus ihrer Religion und ihrem Gottesbewußtsein hervorgegangen ist) nur als ein schimpflicher Unverstand und eine unwürdige Verirrung anzusehen, das Christentum wäre aber vollends das Furchtbarste und Schrecklichste von Lüge und Täuschung, was je erdacht worden ist; es würde ferner der Egoismus in seinen gemeinsten Formen, sowie die Treulosigkeit und der Meineid zu allen Zeiten und bei allen Völkern, objektiv genommen, in vollstem Rechte sein. Man sieht hieraus, der Atheismus, der als theoretischer sich selten, als praktischer häufig sich findet, ist auch eine schreckliche Verirrung und Verleugnung alles menschlichen Verstandes — nicht bloß ein wüster Angriff auf alle Sittlichkeit.

54) Nach diesem indirekten Beweise kann man auch einigermaßen den s. g. ontologischen Beweis*) verstehen, der bekanntlich darin besteht, daß wir von der Idee Gottes, die notorisch bei allen Völkern existiert, auf sein wirkliches Dasein schließen. Populär und zunächst in indirekter Form ausgedrückt würde er lauten: wenn Gott nicht wirklich wäre, so wäre es unmöglich gewesen, daß die Menschen zu allen Zeiten und bei allen Völkern ihre höchsten und tiefsten und edelsten Gedanken gerade auf ihn bezogen hätten; denn man kann nicht sagen, der Mensch habe den Begriff Gott erschaffen. Wie der Mensch im Reiche des Sichtbaren nicht das kleinste Sandkorn und nicht den kleinsten Grashalm schaffen kann, wohl aber die erschaffenen Naturkörper zu den beliebigsten Gestaltungen, verständigen und unverständigen, verarbeiten und kombinieren: ebensowenig kann er auf geistigem Gebiete Neues im eigentlichen Sinne des Wortes schaffen; er kann nur die Gedanken, die Gott in dem Erschaffenen, auch in dem erschaffenen Menschengeiste, ausgesprochen hat, verstehen und nachdenken lernen, er kann diese Gottesgedanken richtig und unrichtig verstehen, zu richtigen und unrichtigen Kombinationen verarbeiten, er kann also auch von Gott Richtiges und Unrichtiges denken und falsche Götter sich gestalten, aber nur, weil es wirklich einen Gott giebt, von dem er ein Bewußtsein in seiner Seele hat. Wir machen deshalb auch hier einen ganz richtigen Rückschluß, wenn wir sagen: weil wir Gott denken, so muß er auch existieren, — das ist die eigentliche Form des ontologischen Beweises — wie jener berühmte Schluß des Cartesius: cogito ergo sum nur als Rückschluß einen Sinn hat.*) S. § 80. Der direkte und eigentlich logische Schluß würde lauten: weil Gott existiert, deshalb allein können wir ihn denken. Und die oben angeführten Rückschlüsse würden in direkter Form lauten: weil Gott in der Schöpfung sich geoffenbart hat, so kann der Mensch durch richtige Betrachtung derselben Gott (seine Allmacht und Weisheit) erkennen; weil Gott die Welt regiert, so kann der Mensch durch die rechte Betrachtung dieses Regiments Gott (seine Gerechtigkeit und Weisheit) erkennen. Vom Standpunkt der natürlichen Re-

*) Über den Fehler, an welchem dieser Beweis in der Fassung Anselms und anderer leidet, vgl. Kahnis a. a. O. S. 153 ꝛc.

*) Natürlich kann dieser Rückschluß von den skeptischen Systemen, die alles Denken des Menschen bloß als eine rein subjektive, mit dem objektiven Sein nicht zusammenfallende, Thätigkeit betrachten, nicht gemacht werden.

ligion aus können wir nur den Rückschluß machen, von dem der Offenbarung aus, auf welchem uns nichts gewisser ist als das Dasein Gottes, können wir auch die thatsächliche Richtigkeit obiger Schlüsse nachweisen.

55) Der Einwand, den Kant gegen den ontologischen Beweis, man kann sagen, im Namen des gesunden Menschenverstandes gemacht hat, ist logisch nichtig; es ist nur ein Beweis durch Analogie, der nicht einmal richtig geführt wird, denn wenn man sagt: — daraus, daß ich mir hundert Thaler denke, folgt nicht, daß ich sie auch habe, ebensowenig folgt daraus, daß ich Gott denke, daß er wirklich ist, — so ist zu erwidern: die Thaler existieren wirklich: wenn sie nicht existierten, so würde ich sie auch nicht denken können;*) daß mir hundert Thaler gehören, ist eine beliebige Kombination, die ich mit denselben anstelle, die richtig und unrichtig sein kann;

*) Der obige Beweis durch Analogie würde richtig geführt lauten: „daraus, daß ich mir hundert Thaler denke, folgt nicht, daß ich sie auch habe; ebensowenig folgt daraus, daß ich mir Gott denke, daß ich ihn auch (im Herzen) habe", was ein ganz richtiger Satz ist. Kant konnte natürlich den ontologischen Beweis nicht gelten lassen, weil ihm alles Denken des Menschen nur eine rein subjektive, mit dem objektiven Sein nicht zusammenfallende, Thätigkeit ist; s. die vorige Anmerkung. Kant betrachtete bekanntlich auch Raum und Zeit nur als subjektive, nur als unserem Geiste, nicht den Dingen außer uns angehörige Formen, als wären Raum und Zeit lediglich aus unserem Geiste herausgeboren, als wären sie lediglich Vorstellungen, welche wir zu den Dingen heranbringen, um sie zu erkennen und zu begreifen. Nur der unermeßlichen Abstraktionskraft eines deutschen Philosophen ist es möglich, sogar den Raum für etwas Subjektives, nur dem denkenden Subjekt Angehöriges, zu betrachten! Eher könnte man sich das von der Zeit denken. Und doch ist die Zeit unzweifelhaft etwas, was auch den Dingen selbst angehört und an ihnen haftet, gerade so wie Quantität und Qualität. Es gehört zum Wesen eines Körpers nicht bloß, daß er etwas Quantitatives

ebenso werden bekanntlich mit dem Begriffe Gott sehr viele beliebige und oft sehr unrichtige Kombinationen gemacht, indem die Menschen dies oder jenes von ihm aussagen, was unrichtig ist, oder indem sie behaupten, sie hätten ihn im Herzen, während sie in Wirklichkeit ihn nicht haben, sondern ferne von ihm sind. Im ontologischen Beweis kommt es eben nur auf den einfachen Grundbegriff Gott, nicht auf Eigenschaften Gottes oder sein Verhältnis zu den Menschen an: so unrichtig beides gefaßt werden kann, so richtig bleibt doch der Rückschluß des ontologischen Beweises, denn auch Falsches und Verkehrtes könnte von Gott nicht gedacht werden, wenn er nicht wirklich existierte. Selbst wenn die Phantasie mit Absicht Ungestalten schaffen will, so kann sie dieselben nur aus wirklich vorhandenen Dingen zusammensetzen:*) man kann also nicht damit, daß man auf die Chimära, auf die Centauren ꝛc.

und Qualitatives ist, sondern auch, daß er in Raum und Zeit und unter Voraussetzung von Raum und Zeit existiert. Wie sehr die Zeit allen Körpern wesentlich anhaftet, sehen wir daran, daß jeder Körper auf zeitliche Entwicklung angelegt ist, daß jeder erst durch eine gewisse zeitliche Entwicklung das wird, was er sein soll. Bei den organischen Naturkörpern sieht es jeder mit eigenen Augen; aber auch von den unorganischen wissen wir jetzt, daß sie manche Periode des Daseins durchlaufen haben, ehe sie ihre jetzige Gestalt erhielten. In dem Begriff des Lebens und der Entwicklung ist der Begriff der Zeit implicite gegeben; alles was sich entwickelt, bezeugt eben dadurch aufs deutlichste, daß die Zeit nicht blos als ein Gedanke in dem Verstande des Menschen vorhanden ist. Ein Körper überhaupt kann ebenso wenig ohne Zeit als ohne Raum gedacht werden. Vgl. über die Begriffe von Zeit und Raum noch § 12 und 67.

*) „Die kühnsten und seltsamsten Gebilde der Einbildungskraft, die wunderlichsten, der Wirklichkeit hohnsprechenden Einfälle — erweisen sich bei näherer Betrachtung doch nur als neue Kombinationen vorhandener Elemente." Ulrici Leib und Seele S. 547.

hinweist, welche sich doch die Griechen dachten, den ontologischen Beweis erschüttern, ebensowenig dadurch, daß man absichtlich ersonnene Nichtexistenzen wie „ein griechischer Thaler, eine preußische Drachme, hölzernes Eisen" nennt: denn in allen diesen Fällen haben wir beliebige Kompositionen und Kombinationen einfacher, aber wirklich existierender Größen. Aber wer sieht überhaupt nicht ein, daß diese Gedanken, die in der bewußten Absicht etwas Ungeheuerliches, mit der Wirklichkeit Nichtübereinstimmendes zu schaffen gebildet sind, auch nicht im entferntesten mit den Gottesgedanken sich vergleichen lassen, die ebensosehr unwillkürlich und mit innerer Notwendigkeit dem Menschenherzen entspringen, als sie sich der ernstesten und gründlichsten Geistesarbeit ergeben.

So sehen wir also, daß auch die Logik Gottes Dasein aufs unwidersprechlichste beweist, zwar nicht mit dem eigentlich logischen Schluß, der bei Gottes Wesen keine Anwendung finden kann, aber mit Beweisformen, die an Zuverlässigkeit und Sicherheit, worauf es hier ganz allein ankommt, gar nicht dem eigentlichen Schluß nachstehen: es ergiebt sich also, daß es eine Vernunftnotwendigkeit ist, Gott zu denken als den unendlichen Geist, welcher Grund und Ziel der Welt ist; es ist aber jedenfalls die würdigste und höchste Aufgabe der Logik, zur Erkenntnis Gottes zu führen.

1.V 86.
9.V 87.
20.X 88.

Psychologie.

56) Die Psychologie*) ist, wie das Wort sagt, die Lehre von der Seele, oder, wie es gewöhnlich heißt, die Lehre von den Kräften, Vermögen, Thätigkeiten der Seele. Die Psychologie beginnt mit der Frage: was ist die Seele, aber die vollständige Antwort kann erst an ihrem Ende gegeben und verstanden werden (wie es bei der Philosophie überhaupt der Fall ist s. Einl. § 1); die ganze Psychologie ist diese Antwort. Wir werden dieselbe am besten verstehen, wenn wir auch hier, wie früher in der Einleitung, von den Griechen ausgehen.

Das Wort ψυχή, Seele, bedeutet ursprünglich den Lebenshauch oder Atem auch Leben überhaupt, die ψυχή scheidet im Tode vom Leibe, existiert aber nach Homer in der Unterwelt mit einem Schattenkörper verbunden weiter. Sehr bald drängte das weitere Nachdenken dahin, für die über den ganzen Leib verbreitete und ihn durchdringende Seele, die also gleichbedeutend mit Leben genommen wurde, einen Einheits- und Ausgangspunkt zu suchen; man fand ihn im Herzen

*) Der Ausdruck Anthropologie wird zuweilen gleichbedeutend mit Psychologie genommen, eigentlich aber bezeichnet er die gesamte Lehre vom Menschen und umfaßt sowohl die Psychologie, die Lehre von der geistigen Natur des Menschen, als die Physiologie, die Lehre von der leiblichen Natur des Menschen.

oder im Blute oder im Gehirn und sagte demnach, wie wir aus Ciceros Tusculanen I, 9 ꝛc. sehen, die Seele sei das Herz oder das Blut oder das Gehirn. Man betrachtete also zuerst die Seele als etwas Materielles. Bei dieser Auffassung konnte man nicht lange stehen bleiben; wenn man aber behauptete, die Seele habe ihren Sitz im Herzen oder im Blut oder im Gehirn, oder wenn Anaximenes und andere behaupteten, die Seele sei Luft, so zeigt sich zwar darin das Bestreben, die Seele nicht mehr als etwas Materielles zu betrachten, nach den gebrauchten Ausdrücken aber würde sie es dennoch sein. Erst Pythagoras und die Pythagoräer erklären ausdrücklich die Seele als etwas Unkörperliches und nennen sie eine Zahl oder Harmonie; sie wollen damit wohl sagen, die Seele sei das, was die vielen und verschiedenen Glieder des Leibes zu einer harmonischen Einheit verbinde, was ein ganz richtiger Gedanke ist.

Wesentlich wurde die Erkenntnis dessen, was die Seele ist, durch Plato gefördert, obwohl auch seine Erklärung noch unzureichend und mangelhaft ist. Er unterschied zwei Bestandteile der Seele, das Göttliche und Sterbliche in ihr. Indem die Seele mit dem Leibe verbunden ist, muß sie auch Teil an den Bewegungen und Veränderungen desselben erhalten und ist in dieser Beziehung dem Vergänglichen zugewandt; er nennt diesen Bestandteil die ἐπιθυμία oder das ἐπιθυμητικόν, die Begierde. Sofern aber die Seele der Erkenntnis des Ewigen oder der Ideen fähig ist, lebt etwas Göttliches in ihr, das ist die Vernunft oder der Geist (Denkkraft), ὁ νοῦς, τὸ λογικόν. Als vermittelndes Glied zwischen beide setzt er den θυμός, Mut, Eifer. Diese letztere Ansicht ist offenbar eine irrige, denn θυμός und ἐπιθυμία gehören schon dem Worte nach, aber auch in Wirklichkeit zusammen.

57) Erst Aristoteles erkannte das Rechte, und seine Begriffsbestimmungen haben sich, wie in vielen anderen Fällen, in der Hauptsache als treffend bewährt. Er erklärt die Seele als ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, d. i. als die erste wirkende Kraft eines organischen Naturkörpers, oder mit anderen Worten als das Lebensprincip eines organischen Naturkörpers, als das organisierende Princip desselben. Er unterscheidet nun eine dreifache Seele: insofern wir den Pflanzen ein Leben zuschreiben, so nimmt er auch eine Seele der Pflanze an; sie hat bloß eine ernährende (θρεπτική) Seele, d. h. eine Kraft, durch welche sie sich ernährt, erhält und fortpflanzt. Die Seele des Tiers ist zugleich auch eine empfindende (αἰσθητική) d. h. die Tierseele hat nicht nur die Kraft der Ernährung und Fortpflanzung, sondern hat auch Empfindung, durch welche sie Angenehmes und Unangenehmes unterscheidet, womit unmittelbar die Begierde jenes sich anzueignen und dieses abzustoßen verbunden ist. Die Menschenseele ist nicht nur eine ernährende und empfindende, sondern auch eine denkende (νοητική); es kommt also zu den vorher bezeichneten Thätigkeiten noch die des Denkens hinzu. Dem Aristoteles ist demnach ganz richtig die Seele der Grund und Ausgangspunkt (αἰτία καὶ ἀρχή) aller Thätigkeiten eines lebendigen Geschöpfs, oder wie wir uns ausdrücken, das Princip des leiblichen und bei den Menschen zugleich des geistigen Lebens.

58) Es ergiebt sich zunächst aus diesem historischen Überblick, daß die Seele nicht etwas für sich bestehendes ist, sondern nur im Verhältnis zum Leibe existiert. Wir können den Begriff Seele nicht denken, ohne den des Leibes mit hinzuzunehmen. Solche Begriffe nennt man Verhältnis- oder

Beziehungsbegriffe: so kann der Herr nicht gedacht werden ohne Diener, der Lehrer nicht ohne Schüler, der König nicht ohne Unterthanen, der Bruder nicht ohne einen Bruder oder Schwester, und umgekehrt der Diener nicht ohne Herrn ꝛc. „Jedes von beiden ist das, was es ist, nicht ohne das andere; jedes bedarf, um das zu sein, als was es gedacht wird, des anderen; sie sind zusammengehörig"; (Drobisch Logik S. 18). Ein solches gegenseitiges Sichbestimmen zweier Dinge oder Begriffe nennen wir ein Verhältnis. Auch unsere Sprache deutet durch die stehende Formel „Leib und Seele" auf die innige Verbindung von beiden hin. Welches ist nun das Verhältnis der Seele zum Leibe? Jede Beobachtung sagt uns, wie auch schon die Griechen erkannten, daß die Seele das Beherrschende und Belebende ist, daß sie nicht einen bestimmten Ort im Leibe hat, sondern überall ist, den ganzen Leib durchdringt und die Glieder zu dem macht, was sie sind: denn die Seele ist es, die im Auge sieht, im Ohr hört, in der Nase riecht ꝛc.; sie ist in den Muskeln die bewegende, in den Nerven die empfindende Kraft; ohne Seele ist das Auge, das Ohr ꝛc. ein der Verwesung verfallender Stoff. Die Seele ist aber zugleich auch der Einheitspunkt, durch den die vielen Glieder und Thätigkeiten des Leibes innerlich verbunden werden. Ohne die Seele hört der Leib auf ein Leib, d. h. ein lebendiger Organismus zu sein, er wird ein Leichnam, d. h. ein toter Körper. Körper ist etwas, das einen Raum erfüllt, oder ein begrenzter Raum (ein endlicher Teil des unendlichen Raums); der Leib ist aber ein organisierter Körper oder ein Organismus, dessen lebendiges Princip die Seele ist. Der Leib besteht aus Organen d. i. Werkzeugen oder Gliedern, durch die er sich ernährt, erhält, bewegt ꝛc.; sie hängen innerlich zusammen durch die Seele, welche sie sämtlich verbindet und belebt. Alles Leben vollzieht sich in Organismen; alle Organismen bestehen aus Zellen, den kleinsten und einfachsten, nur durch das Mikroskop wahrnehmbaren Elementen, welche man bei der Zergliederung eines Organismus findet. Im Organismus sehen wir also eine lebendige Einheit in einer lebendigen Vielheit. Der Mechanismus, um ihn zur Erklärung gegenüber zu stellen, besteht nicht aus Gliedern, sondern Teilen, d. h. Körpern, die äußerlich mit einander zu einem Ganzen zusammengefügt sind; die Einheit des Mechanismus liegt in dem Zweck desselben; den Mechanismus kann man beliebig in seine Teile zerlegen und wieder zusammensetzen, ohne ihm zu schaden; die schadhaft gewordenen Teile lassen sich auch durch neue ersetzen; beides ist unmöglich im Organismus. Der Mechanismus muß von dem Menschen in Bewegung gesetzt werden, er kann von ihm beliebig in derselben gehemmt und dann wiederum in Bewegung gesetzt werden. Der Organismus trägt in sich selbst die ihn in Bewegung setzende Kraft, welche der Mensch zwar auch wirkungslos machen, aber dann nicht wieder beleben kann. Der Mechanismus ist also eine von Menschen gemachte künstliche Einheit einer äußerlich zusammengefügten Vielheit. In demselben Sinn nennen wir bildlich einen Staat, wenn er sich natürlich und normal entwickelt hat, einen Organismus, während ein mit künstlichen und äußerlichen Mitteln zusammengehaltener Staat mit Recht ein Mechanismus genannt wird.

59) Die Seele ist also, soviel haben wir bisher erkannt, die den menschlichen Organismus bildende, belebende und beherrschende Kraft; unter Kraft aber versteht man die Ursache einer Thätigkeit; die Kraft selbst ist sinnlich nicht wahrnehmbar, sondern nur die durch sie hervorgerufene Thätigkeit und

15 P 86
16./V. 87.

Wirkung. Man darf sich aber nicht denken, die Seele trete von außen in den fertigen Leib, wie sie plötzlich im Tode aus demselben scheidet. Der Leib wird ja erst was er ist durch die Seele; sie schafft und bestimmt die ganze leibliche Entwicklung in dem Maße, daß man sagen kann, der Leib ist nur die sichtbare Erscheinung der unsichtbaren Seele;*) er ist das Produkt der aus der Seele heraus wirkenden Schöpferkraft, die, wie sich von selbst versteht, nur von dem in dieselbe gelegt sein kann, von dem alles Leben ausgeht. Konsequenterweise behauptet man deshalb ganz richtig, die Seele sei das erste am Menschen, was entsteht, soweit es überhaupt uns möglich ist, über den Anfang des Seelenlebens und des Lebens etwas zu sagen. Denn wir stehen, wenn unsere Forschung bis zu diesem Punkte gelangt ist, vor einer Wunderthat Gottes, die gleichartig jener Wunderthat ist, durch welche Gott im Anfang Himmel und Erde und alle Kreaturen auf derselben geschaffen hat. So wenig wir diesen Anfang des Seelenlebens bestimmt erkennen können, ebensowenig können wir den letzten und tiefsten Grund des Lebens überhaupt erkennen; auch der scharfsinnigste Verstand muß bekennen, daß wir hier vor einem Unbegreiflichen stehen, an welchem wir nur das erkennen können, daß es eine That Gottes ist, die uns zur tiefsten Bewunderung und Verehrung des Schöpfers treiben muß. Das Leben auch im unvollkommensten Tiere und im kleinsten Grashalm ist etwas, was selbst die vereinte Kraft aller Menschen und Völker nicht schaffen kann. Daher erklärt es sich auch, daß wir nicht einmal den Begriff vom Leben in einer vollkommen genügenden Weise aufstellen können. Die beste Definition ist immer noch die, nach welcher das Leben, wie wir es bei den Pflanzen, Tieren und Menschen wahrnehmen, als die Thätigkeit eines Naturkörpers aus eigener Kraft gefaßt wird, als eine Thätigkeit, die von einem inneren Einheitspunkte aus nach außen wirkend erscheint, und sich in einer bestimmten Reihenfolge, innerhalb gewisser unüberschreitbarer Grenzen der Zu- und Abnahme, von einem kleinen Anfang (Samen) aus allmählich entwickelt und entfaltet. Diese Thätigkeit unterscheidet sich wesentlich von der eines durch Menschenhand gefertigten Mechanismus. Die Thätigkeit einer Maschine geht überall von einem nachweisbaren Impuls aus; der Mensch kann diesen beliebig aufheben, dann hört die Thätigkeit der Maschine auf; er kann ihn auch beliebig wieder wirken lassen, dann beginnt die Thätigkeit der Maschine von neuem. Ganz anders ist es bei einem lebendigen Naturkörper oder Organismus. Der Mensch kann das Leben desselben fördern oder hindern oder gar zerstören — aber ist es einmal zerstört, dann vermag kein Mensch dasselbe zurückzurufen, so wenig als er überhaupt dasselbe im eigentlichen Sinne schaffen kann.

*) Die Seele wirkt in dem Schaffen und Bilden des Leibes ohne Bewußtsein. „Erst nachdem die Seele ihren Leib sich gebildet hat, und zwar einen Leib, der einer Mannigfaltigkeit von Nervenaffektionen fähig ist und damit eine Mannigfaltigkeit psychischer Affektionen ihr zuführt, d. h. erst nachdem die Seele durch den Organismus zu einer Mannigfaltigkeit von Empfindungen und Gefühlen befähigt ist, vermag sie ihre unterscheidende [denkende] Thätigkeit auf diese ihre eigenen Bestimmtheiten zu richten — erst damit gelangt sie allmählich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein." Ulrici Leib und Seele S. 367.

60) In allem Lebendigen also ist eine Kraft thätig, die freilich, um wirksam sein zu können, gewisser äußerer Bedingungen bedarf, aber in der Hauptsache den Grund ihrer Thätigkeit in sich selbst hat, aus eigenem, innerem Triebe sich ernährt und erhält, sich fortpflanzt, sich bewegt ꝛc. Diese uns unbegreifliche, wunderbare Thätigkeit aus eigener Kraft ist eben das Göttliche in allem Le-

benden; denn Gott ist es, der unablässig in seinen Geschöpfen wirkt und ihr Leben schafft: dieses meint der Apostel Paulus, wenn er sagt (Apostelgesch. 17, 28): „in ihm leben und weben und sind wir." Aber diese Thätigkeit aus eigener Kraft ist eine beschränkte: alles Leben in Pflanzen, Tieren und Menschen währet nur eine gewisse Zeit, es kann auch gewaltsam vernichtet werden. Thätigkeit aus eigener Kraft im unbeschränkten und absoluten Sinn findet sich nur in Gott, der allein causa sui im vollen und eigentlichen Sinn genannt wird; Gott allein hat das Leben in ihm selber (Ev. Joh. 5, 26). Auf den Schöpfer aber, in welchem das ewige Leben ist, weist notwendig alles erschaffene Leben hin; in allem Lebendigen ist etwas vom Göttlichen, das auf das Ganze, auf den wahren Gott, hinweist, so notwendig wie das Fragment auf das Ganze, wie das Abbild auf das Urbild, das Relative auf das Absolute hinweist. Nur Gott konnte solch ein selbständiges, also ihm gleiches Leben in die Naturkörper legen. Nur wenn wir Gott erkennen, wird uns das Unbegreifliche, was in allem Lebendigen liegt, einigermaßen begreiflich.

Es ist bemerkenswert, wie selbst die größten Naturforscher, welche das Leben erklären wollen ohne auf Gott hinzuweisen, Definitionen aufstellen, die offenbar ganz einseitig und äußerlich sind. So sagt A. v. Humboldt (Ansichten der Natur. 3. Aufl. 2 Th. S. 310.): „Es läßt sich aus dem chemischen Verhalten der Elemente eine sicherere Definition belebter und unbelebter Stoffe deduzieren, als die Kriterien sind, welche man von der willkürlichen Bewegung, von dem Umlauf flüssiger Teile in festen, von der inneren Aneignung und der faserartigen Aneinanderreihung der Elemente hernimmt. Belebt nenne ich denjenigen Stoff, dessen willkürlich getrennte Teile nach der Trennung,

unter den vorigen äußeren Verhältnissen, ihren Mischungszustand ändern. Diese Definition ist bloß der Ausspruch einer Thatsache" — sagt aber eigentlich nichts anderes als „belebt ist der Stoff, der, wenn ich seine Teile willkürlich trenne, nicht mehr belebt ist"; vgl. § 20.

61) Wer vollends mit Bewußtsein Gott als den unsichtbaren Schöpfer alles sichtbaren Lebens leugnet, der muß konsequenterweise das Sichtbare zum allmächtigen und lebenschaffenden Gott erklären. Der moderne Materialismus, der sich ohne Scheu zum Atheismus bekennt, hat sich auch nicht gescheut, alle Konsequenzen seines Princips, so aberwitzig sie auch sind, auszusprechen. Nach dem Materialismus ist die Seele nicht mehr das den Leib beherrschende und bildende Princip, sondern umgekehrt ist sie das Produkt, der Effekt des Leibes oder sie muß vielmehr (da der Leib selbst schon ein belebter und beseelter Naturkörper ist) das Produkt des unbelebten, unbeseelten Stoffes, der Materie sein.*) „Der Stoff ist ewig, unsterblich und alles Leben ist nur eine Eigenschaft des Stoffes; der Geist ist nur eine vorübergehende Kraftäußerung des Stoffes," wie die Materialisten selbst sagen. Der unbelebte und unbeseelte aber ewige Stoff, der das Leben und die Seele und den Geist und Bewußtsein schafft, ist also dann das, was wir Gott nennen. Ein bekannter Materialist (K. Vogt) sieht es als eine Anmaßung des Menschen an, wenn er von dem Tiere wesentlich verschieden sein will. Der Mensch habe ursprünglich dem Affengeschlechte angehört und sich nur allmählich mehr ausgebildet. Was

*) Hätte sich die Seele, wie der Materialismus will, aus dem Leibe des Menschen allmählich herausentwickelt, so müßte sie auch mit dem Leibe aufhören zu sein; der Materialismus spricht bekanntlich ganz offen aus, daß von einer Unsterblichkeit der Seele nicht die Rede sein könne.

wir denken und freien Willen nennen, wird ganz folgerichtig als eine Naturnotwendigkeit wie der Instinkt der Tiere angesehen. Man müßte diesen Materialismus, durch welchen der Geist unter die Materie erniedrigt, und nicht bloß alle Religion und Sittlichkeit, sondern auch alles freie, geistige Leben mit seinen edelsten Gütern und Bestrebungen vernichtet wird, die größte Verstandesverirrung nennen,*) wenn es nicht vielmehr die gröbste sittliche Verirrung wäre; es ist eine Verirrung in das roheste Heidentum hinein. Das Heidentum setzt die Kreatur an die Stelle des Schöpfers, macht die Erde zur alles schaffenden Gottheit, macht das Unendliche zum Endlichen, und das Endliche zum Unendlichen. Die Griechen haben die groben Widersprüche solcher Anschauungen zu einem guten Teile erkannt und wie man bisher annahm für immer beseitigt. Sie erkannten, daß der Geist und die Seele nicht von der Erde und dem Irdischen geschaffen werden könne, weil das Unbelebte nie das Leben,**) das Geistlose nie den Geist schaffen könne. Mit vollem Recht: denn der Schaffende kann

*) Treffend sagt J. H. Fichte in dem Vorwort seiner Anthropologie, 2. Aufl. S. 17: „Die Kraft der wissenschaftlichen Gründe des Materialismus ist gleich Null."

**) „Wenn die große weite Welt ein einziges Beispiel kennen würde, wo sich ein lebendiger Organismus, und wäre es das armseligste Schimmelpflänzchen oder das unscheinbarste Tierchen, aus lebloser Materie entwickelt hätte, so ließe die Rede der mechanischen Naturforschung (und des Materialismus) von einer Schöpfung durch Urzeugung sich hören; aber es ist keines bekannt, keines, nachdem alle Hebel menschlicher Weisheit, Kunst und Ausdauer und tausend Augen scharfsinniger Naturforscher verwendet worden sind, eines zu finden". U. Stutz die Naturwissenschaft, der freie Gott und das Wunder. 1872. S. 44. Dennoch soll sogar die Seele und der Geist des Menschen aus der Thätigkeit der Materie entstanden sein!

das nicht schaffen, was er selbst nicht hat, und es ist bekanntlich ein logischer Widerspruch, wenn die Wirkung wesentlich oder specifisch anderes enthalten soll, als in der Ursache enthalten ist. Wenn Cicero (Tuscul. I. 17) sagt: animorum nulla in terris origo inveniri potest, so spricht er, wie auch sonst oft, ein Resultat der griechischen Philosophie aus. Den modernen Materialisten gegenüber sagt einer der Heroen unserer Naturforscher, Liebig, in seinen Chemischen Briefen I. S. 369: „der geistige Mensch ist nicht das Produkt seiner Sinne, sondern die Leistungen der Sinne sind Produkte des intelligenten Willens im Menschen."

62) Eine Verirrung ist aber auch der Spiritualismus; er ist die dem Materialismus entgegengesetzte, doch bei weitem nicht so grobe und keine schimpfliche Verirrung. Er besteht in einer Geringschätzung oder gar Verachtung des menschlichen Leibes und alles Sichtbaren. Der Spiritualismus sieht im Leibe eine Fessel, ein Gefängnis des Geistes, erkennt also nicht oder vergißt, daß der Leib durch Gottes Willen geschaffen ist und ein Tempel des heiligen Geistes sein soll. Der Leib ist der wundervollste Organismus, der vollkommenste aller organischen Körper; in ihm sind alle Grundstoffe der irdischen Schöpfung zu einer Einheit verbunden, so daß man ihn eine Rekapitulation der ganzen Natur, einen Mikrokosmus genannt hat. Der Leib gehört notwendig zum Menschen, um das zu sein was er ist und was er sein soll, die Krone der Schöpfung und der Herr der Natur.*) Durch seinen

*) Der Spiritualismus im Heidentum ist anders zu beurteilen als innerhalb des Christentums. Im Heidentume, welches seinem Wesen nach das Sichtbare und das Diesseits zu seinem Abgott machte, gehörten gerade die sittlich besten, edelsten und geistreichsten Männer, wie Plato, zu den Vertretern des Spiritualismus. Innerhalb des Christen-

Leib steht der Mensch in unmittelbarer Verbindung mit der ganzen erschaffenen Welt, wie er durch seinen Geist in unmittelbarer Verbindung mit Gott steht. Leib und Geist aber haben ihren Einigungspunkt in der Seele.

63) Die Seele also, um nach diesem Exkurs zu unserer Hauptsache zurückzukehren, ist, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, das Princip des leiblichen Lebens. Seele und Leben, zwei sich sehr verwandte und notwendig zusammengehörende Begriffe, sind demnach so verschieden, daß die Seele das unsichtbare Princip und Agens des in die Erscheinung tretenden und in ihr sich entwickelnden Lebens ist. Die zwei Grundthätigkeiten der Seele in diesem ersten und natürlichen Sinn, die Thätigkeiten, die sogleich mit der Geburt des Menschen beginnen und ohne die selbst im Tiere kein Leben möglich ist, sind Empfindung, zuweilen auch Gefühl*) genannt, und Begierde oder Trieb. „Die Empfindung und der Trieb sind die letzten der Forschung zugänglichen Elemente und Motive des Lebensprozesses der Seele“**) Ulrici a. a.

tums muß der Spiritualismus als eine Verirrung angesehen werden, die durch besondere Zeitverhältnisse entschuldigt wird, aber immer Verirrung bleibt, obwohl man in ihr oft das wahre und vollkommenste Christentum hat finden wollen; der Spiritualismus hängt meist mit gewaltsamen sittlichen und geistigen Überspannungen zusammen, die regelmäßig in ihr Gegenteil umschlagen.

*) Im Sprachgebrauch werden Gefühl und Empfindung oft gleichbedeutend genommen, eigentlich aber ist Empfindung stets nur diejenige Affektion der Seele, die ihr durch ihre Verbindung mit dem Leibe entsteht, während das Gefühl eine solche Affektion der Seele ist, die von ihr allein ausgeht. Wir haben also Gefühle (nicht Empfindungen) des Zorns, des Neides, der Freude, der Hoffnung, 2c.; von dem Wohl- oder Übelbefinden des Leibes aber haben wir Empfindungen.

**) „Wir wissen zwar nicht, was mit oder von Leib und Seele geschieht, wenn eine Empfindung, ein Trieb entsteht, und insofern bleibt

O. S. 267. Die Empfindung besteht in dem Unterscheiden des Angenehmen und Unangenehmen, die Begierde in dem Streben, das Angenehme sich anzueignen, das Unangenehme abzuhalten. Die Begierde ist also die sich praktisch bethätigende Empfindung; in der Begierde zeigt sich die Einheit beider Thätigkeiten. Das Empfinden ganz allgemein gefaßt ist ein Wahrnehmen und Aufnehmen und bildet den Anfang der einen großen Grundkraft des Menschen, welche wir das Receptionsvermögen, recipierende Thätigkeit auch Sensibilität oder Erkenntnisvermögen nennen, während die Begierde oder der Trieb ein Aussichherausstreben ist und den Anfang der andern großen Grundkraft bildet, die wir das Begehrungsvermögen, reagierende oder producierende Thätigkeit, auch Irritabilität oder Willensvermögen nennen. Die Seele zeigt sich also vom Anfang an als eine empfindende und begehrende. Die Seele des Tieres, soweit wir von einer solchen reden können, ist nur eine empfindende und begehrende; überdies sind Empfindung und Begierde bei dem Tiere unfrei,*) instinktmäßig; jede Gattung hat nur ihre bestimmten Empfindungen und Begierden, und innerhalb der Gattung hat das einzelne Tier ganz genau dieselben; bei dem Tiere ist Empfindung und Begierde lediglich dazu bestimmt, das eigene Leben

uns das Wesen beider unklar und unerklärlich; aber daß wir Empfindungen und Triebe haben, daß und worin sie von einander unterschieden sind und daß sie ursprüngliche, wesentliche Elemente des Seelenlebens bilden, wissen wir mit größter Gewißheit und Bestimmtheit.“ Ulrici a. a. O.

*) Nur durch Dressur, welche auf die besondere Empfindung und Begierde des Tieres berechnet ist, wird dasselbe gezwungen, den Interessen der Menschen zu dienen; somit beruht alles Thun der Tiere, so ähnlich es auch zuweilen dem der Menschen ist, doch nur auf einen Zwang, den entweder die Natur des Tieres oder der Wille des Menschen ausübt.

zu erhalten und sich fortzupflanzen. Ganz anders bei dem Menschen. Das Eigentümliche der menschlichen Seele besteht darin, daß in ihr mit der Empfindung zugleich Geist d. i. die Kraft zu denken und zu erkennen, und mit der Begierde zugleich Wille d. i. die Kraft bewußt zu handeln und zu thun verbunden ist. Erst dadurch wird sie freie Persönlichkeit, in der wir Gottes Ebenbild und seine vollkommenste Offenbarung sehen. Bei dem Menschen ist also die Seele das Princip des leiblichen wie zugleich des ganzen höheren Lebens. Da beides in einer untrennbaren Einheit verbunden ist, so erklärt sich daraus die bekannte Erscheinung, daß mit der leiblichen Entwicklung die geistige verbunden ist, und daß fortwährend der Leib auf den Geist wie der Geist auf den Leib großen Einfluß hat.

64) Wollen wir nun das Eigentümliche der menschlichen Seele kennen lernen, so müssen wir die beiden genannten Grundkräfte oder Grundvermögen, das zu erkennen und das zu wollen oder handeln, näher kennen lernen. Sie sind in Wirklichkeit untrennbar verbunden, keins existiert ohne das andere; nur im Gedanken trennen wir sie, weil wir anders ihr eigentümliches Wesen nicht erkennen können. Wir unterscheiden also nur zwei Grundvermögen in der menschlichen Seele, das Receptions- oder Erkenntnisvermögen (Sensibilität) und das Reaktions-*) oder Begehrungs- oder Willensvermögen (Irritabilität, Spontaneität). Von beiden unterscheidet man zuweilen noch als ein drittes Grundvermögen das Gefühlsvermögen,*) mit Unrecht; denn, wie wir nachher sehen werden, gehören die ihm zugeschriebenen Thätigkeiten offenbar teils dem Erkenntnisvermögen, teils dem Willensvermögen an und sind demgemäß mit dem einen oder anderen zu verbinden.

*) Zum richtigen Verständnis dieses Ausdruckes ist festzuhalten, daß dieses „Vermögen wesentlich in einem Agieren, Handeln, Thun (im Gegensatz zum Denken) aber nicht in einem Reagieren besteht; bezeichnender wäre also der Name Aktionsvermögen.

65) Von dem verschiedenen Verhältnis, in welchem bei einem Menschen diese beiden Grundkräfte, das Receptions- und Reaktionsvermögen stehen, hängt das ab, was man Temperament nennt, d. i. die von Natur die ganze Seele beherrschende Grundbestimmung; im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird dieser Inbegriff aller von der Natur gegebenen oder angeborenen Eigentümlichkeiten der Seele auch Naturell genannt, während Constitution auf die natürliche Beschaffenheit des Leibes geht. Seit Hippokrates und Galenus (dem gelehrten Erklärer des Hippokrates im 2. Jahrh. n. Chr. Geb.) unterscheidet man vier Temperamente, das sanguinische, melancholische, phlegmatische, cholerische;**) in dem sanguinischen herrscht einseitig das Receptionsvermögen vor; Empfänglichkeit für alles und ein Gerichtetsein nach außen, Heiterkeit und Fröhlichkeit, dabei Mangel an Festigkeit und Thatkraft, Flüchtigkeit und Leichtsinn charakterisieren dieses Temperament, welches in der Jugend und bei dem weiblichen Geschlecht überwiegend ist; umgekehrt herrscht

*) Tetens fügte zuerst in seinen „philosophischen Versuchen über die menschliche Natur 1777“ zu den bis dahin allgemein angenommenen zwei Grundvermögen das dritte, das Gefühlsvermögen hinzu; durch Kant, der ihm folgte, hat diese Annahme dreier Grundvermögen lange eine ziemlich allgemeine Anerkennung gefunden; gegenwärtig nimmt man meist wieder nur zwei an.

**) Diese Namen sind nach einer längst beseitigten Theorie von dem Überwiegen gewisser Säfte des Leibes gegeben, haben also für die Erklärung der Temperamente keine Bedeutung.

bei dem melancholischen einseitig das Reaktionsvermögen vor, aber so, daß die Aktion vorzugsweise auf geistige Produktion, nicht auf Handeln und Wirken gerichtet ist; das Eigentümliche dieses Temperaments besteht darin, daß es wenig empfänglich ist für die Außenwelt, ja sogar gegen dieselbe sich abschließt und verschließt, um ganz der inneren, geistigen Thätigkeit zu leben; es ist das Temperament tiefer produktiver Denker (Theologen, Philosophen, Mystiker), tiefsinniger Dichter und Künstler. Im „blinden Sänger" erkennen wir dieses Temperament recht deutlich. Aristoteles ait, omnes ingeniosos esse melancholicos, Ciceros Tusculanen I. 33.*) Die Neigung, in die Tiefe des eigenen Innern sich zurückzuziehen, kann zu Schwermut und Trübsinn führen. Dagegen sind in dem phlegmatischen Temperament Receptions- und Reaktionskraft gleichmäßig, aber in geringerem Grade vorhanden; es ist das Temperament der großen Mehrheit der Menschen, das sich in besonnenem Gleichmut, ruhiger Thätigkeit und stiller Zufriedenheit mit dem Gegebenen äußert. In dem cholerischen Temperament sind ebenfalls beide Kräfte, aber beide in einem hohen Grade vorhanden, ebensoviel Empfänglichkeit alles in den Geist aufzunehmen, wie Thatkraft zu wirken und zu schaffen; die schaffende Kraft ist vorzugsweise auf die großen Aufgaben des öffentlichen Lebens, nicht, wie bei dem melancholischen Temperament, einseitig auf das geistige Gebiet gerichtet; es ist das Temperament der seltenen großen Männer,

*) Damit sind zu vergleichen Goethes Verse:

Zart Gedicht und Regenbogen
Sind nur auf dunklen Grund gezogen;
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.

die umgestaltend auf ihre Zeit einwirken, der großen Staatsmänner, Gesetzgeber, der Propheten, Apostel und Reformatoren.

Die Temperamente erscheinen fast nie in völliger Reinheit, weil die Naturanlagen, denn das sind die Temperamente, bei dem Individuum wie bei ganzen Völkern durch Erziehung und Bildung, also durch den Willen der Menschen, vielfach modifiziert werden und nach Gottes Ordnung auch modifiziert werden sollen. Die Psychologie und der Sprachgebrauch schwankt vielfach in der Erklärung der Temperamente; nach letzterem nennt man aber ziemlich allgemein den Sanguiniker leichtblütig, den Melancholiker schwerblütig, den Pflegmatiker kaltblütig, den Choleriker heißblütig, und man schreibt gerne dem Sanguiniker Übermut, dem Melancholiker Schwermut, dem Phlegmatiker Gleichmut (nil admirari), dem Choleriker Großmut zu, wenn man nach den Begriffen Blut und Mut die vier Temperamente unterscheiden will. Im Verlaufe des Lebens mindert sich die ursprüngliche Empfänglichkeit und es stumpft sich die ursprüngliche Kraft ab: dann geht ganz von selbst das sanguinische, melancholische und cholerische Temperament in das allgemeine phlegmatische über.

Es ist nicht zufällig, daß den vier Temperamenten vier Gattungen der Lyrik entsprechen; das sanguinische Temperament bringt die heiteren, fröhlichen, anakreontischen Lieder hervor; das melancholische die Lieder der Sehnsucht, der Wehmut und Klage, aber auch die der innigsten Gottseligkeit; dem phlegmatischen gehört das Idyll und jegliche Darstellung des Stillebens und der Zufriedenheit an, dem cholerischen die Lieder, die zu Thaten, zum Kampf und Streit für die großen Güter der Religion und des Vaterlandes begeistern.

66) Wie das Temperament eine uns von Gott bei un-

ferer Geburt verliehene Naturgabe ist, die sich auf die ganze Seele bezieht, so ist die Anlage (oder Fähigkeit oder Begabung) und in höherer Potenz das Talent und Genie eine Naturgabe, die sich nur auf das Erkenntnisvermögen bezieht; denn wir nennen Anlage die von Natur gegebene, so zu sagen instinktartige, Richtung unseres Erkenntnisvermögens auf gewisse ihm genehme Dinge oder Objekte, denn solche Dinge, auf die sich unser Denken richtet, nennen wir Objekte. Wir können auch sagen, die Anlage bestehe in der Empfänglichkeit unseres Geistes für gewisse Objekte. Einen geringeren Grad der Anlage oder Fähigkeit bezeichnen wir mit Sinn, wenn wir sagen „er hat Sinn für etwas"; ein bildlicher Ausdruck für Anlage ist Kopf, wenn wir sagen „er hat einen guten Kopf, er hat viel Kopf." Wird Talent und Genie unterschieden, so bezeichnen wir mit dem letzteren das produktive Talent, d. h. die Fähigkeit, nicht nur gewisse Objekte sehr schnell und leicht aufzunehmen, sondern auch neue noch nicht erkannte Seiten an denselben zu entdecken, und überhaupt Neues hervorzubringen.

Wir sind bereits mit dieser letzten Gruppe von Begriffen zur besonderen Betrachtung des Erkenntnisvermögens übergegangen und wollen nun zusehen, in welcher Stufenfolge erfahrungsmäßig dieses Vermögen sich entwickelt und wir Erkenntnisse gewinnen.

Okt 1888.

67) Die unterste Stufe der Erkenntnis ist die sinnliche Anschauung oder Wahrnehmung, d. h. eine durch die 5 Sinne vermittelte (gewonnene) Erkenntnis; es ist damit deutlich ausgesprochen, daß nicht die Sinne als solche etwas erkennen, sondern daß die Seele (Geist) durch sie thätig ist und durch sie eine Erkenntnis sich verschafft. Unter den

Sinnen*) verstehen wir hier leibliche Organe, die bei den Tieren ausschließlich zur Ernährung und Erhaltung des Leibes, bei den Menschen aber zugleich zu einer gewissen Art der Erkenntnis, nämlich der sinnlichen, dadurch dienen, daß wir durch sie Eindrücke der Außenwelt in uns aufnehmen. Durch den Tastsinn (ungenau auch Gefühl genannt), dessen Organ die ganze Haut, vorzugsweise aber die Hand und zwar am meisten in den Fingerspitzen ist,**) können wir unter der Be-

*) Das Wort Sinn hat viele Bedeutungen und kann das psychologisch Verschiedenartigste bezeichnen; außer der oben angegebenen Grundbedeutung bezeichnet es 1) geistige Empfänglichkeit und Geschmack: „er hat Sinn für Musik, für Poesie"; 2) Bewußtsein „von Sinnen kommen, die Sinne vergehen mir," oder geistige Kraft überhaupt: „alle seine Sinne zusammennehmen"; 3) Begriff und Bedeutung: „der Sinn des Wortes, der Sinn der Rede"; 4) das Willensvermögen: „es kommt mir in den Sinn das zu thun; eines Sinnes sein; es geht nicht nach meinem Sinn; viel Köpfe, viel Sinne; edler, hoher Sinn", also soviel als Denkart; 5) Sinnlichkeit in sittlicher Bedeutung: „den Sinnen schmeicheln, Sinneslust." Wir brauchen das Wort also für die mannigfaltigsten Thätigkeiten sowol des Erkenntnis- wie Willensvermögens; ebenso die Römer ihr sensus, wie das Lexikon zeigt.

**) Mit der Zunge und den Lippen empfinden wir noch viel feiner äußeren Druck, aber diese Glieder sind nicht eigentlich zum Tasten bestimmt; die Fingerspitzen, Zunge und Lippen sind deshalb so empfindsam gegen äußeren Druck, weil sie die nervenreichsten Teile unserer Haut sind. Die Fingerspitzen sind, wie Lindner Lehrb. der empir. Psychol. S. 34 sagt, die Augen des Tastsinns, die dem Blinden das wirkliche Auge ersetzen. Die Empfindlichkeit des Tastsinns pflanzt sich von der Hand auf die Instrumente über, die wir in ihr führen. Der Gebrauch der Messer und Gabeln, der Näh- und Stricknadeln, die Führung der Feder beim Schreiben, des Pinsels beim Malen 2c. beruht wesentlich auf der Empfindung des Widerstandes, den diese Werkzeuge an ihrem äußeren Ende von dem Außendinge erfahren und das sich durch die Elasticität des Instrumentes der tastenden Hand mitteilt. Die reich gegliederte vielbewegliche und überaus feinfühlende Hand ist ein specifisch mensch-

dingung einen Eindruck von der Außenwelt bekommen, daß der Gegenstand unmittelbar die Haut berührt; die Wirksamkeit dieses Sinnes ist eine mechanische und durch dieselbe lernen wir gewisse Eigenschaften der Körper, die auf der Oberfläche derselben zur Erscheinung kommen, Härte, Weichheit, Rauheit, Glätte, Festigkeit, Flüssigkeit, Wärme, Kälte ꝛc. kennen. Die Thätigkeit des Geruchs- und Geschmackssinnes beruht auf einem chemischen Prozesse, durch den wir uns einen Gegenstand assimilieren; was sich nicht durch den Speichel auflösen läßt, das schmecken wir nicht, und was sich nicht in einen luftförmigen Körper auflösen läßt, das riechen wir nicht; beide

liches Organ, das in bewunderuswerter Weise dem Geist und Willen des Menschen dient. Treffend sagt Martensen in seiner Christlichen Ethik (1871) S. 112: „Unter den leiblichen Organen, welche in prägnanter Weise auf die ethische Bestimmung des Menschen hinweisen, nennen wir vorzugsweise die menschliche Hand. Denn während die entsprechenden Organe bei den Tieren nur zu der beschränkten, einförmigen Verrichtung bestimmt sind, den Leib zu stützen oder zur Erlangung der Beute und Nahrung behülflich zu sein, sind die Hände des Menschen nicht an diese oder jene einzelne Thätigkeit gebunden, sondern zu einer freien, gewissermaßen universellen Thätigkeit bestimmt. Mittelst seiner ordnenden, gestaltenden Hand drückt der Mensch der Natur sein Gepräge auf, begründet seine Herrschaft über die Natur. Mittelst dieses Organes aller Organe, dieses Instrumentes der Instrumente, dessen Gebrauch und Verwertung durch seine aufrechte Stellung, die Signatur des Herrschers der Erde, bedingt ist, wird er der Tausendkünstler auf Erden. Daher darf man mit Wahrheit sagen: Hände sind weit besser als Flügel. — Mit der Hand führt der Mensch seine guten und bösen Handlungen aus. Auch faltet er die Hände zum Gebet als äußeres Zeichen, daß er Gott gegenüber aller eigenen Selbständigkeit und eigenen Herrscherwürde entsage und sich unter die Hand des Höchsten demütige. Durch Handauflegen segnet er, und reichet seinem Nächsten die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft und des Bündnisses.“ Auch der Wahn der Chiromantie läßt sich nur aus der hohen Bedeutung erklären, welche die Hand für den ganzen Menschen hat.

Sinne gebrauchen wir vorzugsweise zur Ernährung des Leibes,*) und nennen sie deshalb materielle Sinne im Gegensatz zu den ideellen und theoretischen Sinnen des Sehens und Hörens, die wir vorzugsweise zum Erkennen gebrauchen; ihre Wirkungsweise ist eine dynamische. Beide Sinne können etwas nur durch Vermittelung des Lichtes und der Luft aufnehmen; die Gegenstände treten also nicht mehr unmittelbar an uns heran oder in uns herein, wie bei den drei ersten Sinnen, sondern wir nehmen nur das Bild und den Schall derselben in die hierfür bestimmten Organe auf. Die Thätigkeit des Sehens besteht darin, daß wir unter Vermittlung des Lichts Farben und Gestalten der Körper mit dem Auge in uns aufnehmen; die des Hörens besteht darin, daß wir unter Vermittlung der Luft den von einem Körper ausgehenden Schall oder Ton mit dem Ohre in uns aufnehmen. Beide Sinne wirken im Gegensatz zu den drei zuerst genannten auf weite Entfernung hin.**)

*) Der Gerucksinn liegt gleichsam als Wächter am Eingang zu den Respirationsorganen, um uns auf das unangenehm Riechende, das meist auch uns nachteilig ist, aufmerksam zu machen; er unterstützt den Geschmackssinn und übt über die Nahrungsmittel, noch ehe wir sie in den Mund nehmen, eine Kontrolle, ob sie gut oder schädlich sind. Ulrici a. a. O. S. 244.

**) „Der vornehmste Anteil an der Erschließung der Außenwelt gebührt unstreitig dem Gesichtssinne, auf welchen 9/10 aller Sinneswahrnehmungen fallen. Seine Eindrücke zeichnen sich durch Klarheit und Deutlichkeit vor allen übrigen so aus, daß die Sprache ihre Bilder für die Vollkommenheit der Erkenntnis geradezu diesem Sinne entlehnt: Idee, Einsicht, Evidenz, Anschaulichkeit.“ Zu dem Gesichtssinn tritt der Tastsinn kontrollierend und berichtigend bei Dingen in unserer unmittelbaren Nähe hinzu. Während das Auge nur Flächenbilder giebt, die zuweilen auch auf optische Täuschungen hinauslaufen, verschaffen wir uns mittelst der Hand die sicherste Überzeugung von der Solidität der Außendinge und ihrer materiellen Eigentümlichkeit. Der Ausdruck

Die beiden ideellen Sinne sind es auch, die allen Kunstgenuß vermitteln.

Noch ist zu bemerken, daß unser Geist durch das Auge die Vorstellung vom Raume gewinnt; wir können nichts sehen, was nicht im Raume vorhanden wäre. Das Auge zeigt uns alles was wir sehen als ein nebeneinander Befindliches; der Raum aber ist die für den menschlichen Geist unermeßliche und unendliche Ausdehnung, in welcher alle Dinge nebeneinander sich befinden; von diesem Nebeneinander können wir uns außer dem Auge auch durch den Tastsinn überzeugen. Ebenso gewinnt unser Geist durch das Ohr die Vorstellung von der Zeit; wir können nichts hören, was nicht einen Teil der Zeit ausfüllte. Jeder Ton, den unser Ohr vernimmt, dauert einige Zeit, und wenn es auch nur das kleinste Zeitteilchen wäre; noch mehr wird die Zeitvorstellung in uns erweckt durch die verschiedenen Töne, die wir als solche bloß dann unterscheiden können, wenn sie nacheinander folgen. Die Zeit ist aber die für uns unermeßliche und unendliche Ausdehnung, in welcher das Nacheinander aller Dinge vor sich geht. Vgl. über die Begriffe von Raum und Zeit noch § 12 und 55 Anmerk.

Die Sinnenthätigkeit ist eine unwillkürliche und unbewußte; sie kann aber auch eine bewußte und beabsichtigte sein; wir nennen dann das Sehen ein An- oder Besehen, Schauen, das Hören ein Anhören, Horchen oder Lauschen, das Schmecken ein Kosten oder Versuchen, das Riechen ein

„handgreiflich" bezeichnet daher, daß wir etwas ganz sicher und leicht erkennen. Lindner, Lehrb. der empir. Psychol. S. 42. — Die Bedeutung des Gehörsinnes können wir uns am besten zum Bewußtsein bringen, wenn wir die Bedeutung der menschlichen Sprache erwägen, die wir durch das Ohr vernehmen.

Beriechen, Spüren und das Fühlen ein Befühlen oder Betasten.*)

5. Apl 86

68) Die Sinne sind der Weg, auf welchem, oder das Medium, durch welches alle und jede Erkenntnis in den Menschen eingeht; die meisten Sinneswahrnehmungen gewinnen wir, wie schon bemerkt, durch das Auge: wenn das Auge sich aufmerksam auf einen Gegenstand richtet, so erhalten wir eine Anschauung; aber durch Vermittlung der Sinne gewinnen wir nicht nur das, was der sinnlichen Wahrnehmung angehört, sondern auch das Geistigste; den Gedanken eines Andern eignen wir uns durch das Ohr, oder wenn er in der Schrift aufgezeichnet ist, durch das Auge an. Der Proceß dieser Aneignung ist folgender. Dringt etwas in normaler Weise auf dem genannten Wege in die Seele ein, so erhält

*) Bemerkenswert ist, daß in allen Sprachen diejenigen Ausdrücke, die eigentlich eine Thätigkeit der Sinne bezeichnen, auch zur Bezeichnung der rein geistigen Thätigkeiten übertragen werden; so die Begriffe des Sehens und Fühlens (im Sinne von Tasten) im Griechischen, Lateinischen und Deutschen; die Römer haben nicht allein prudentia von providere, sondern sogar ihre sapientia nach dem Geschmacke benannt, und sagacitas von der Spürkraft der Hunde; Ausdrücke wie ex illius orationibus redolere ipsae Athenae videntur (Cic. Brut. 82) nihil peregrinum olet (de orat. 3, 11.) lucernam olet (Attic. 2, 1.) nihil ex academia olet (de nat. deor. 1, 26) gehören bei den Römern durchaus nicht der gewöhnlichen Rede an, wir unser „es riecht nach Philosophie oder „er steht in einem schlechten Geruch". Die Römer zeigten sich in ihrer Sprache derber und materieller (man denke auch an (homo emunctus oder homo emunctae naris), als die feiner organisierten Griechen; schön ist die Metapher, wenn Homer sagt *ὀϊστοῦ γεύεσθαι* Od. 21, 98 durch den Pfeil fallen oder *χειρῶν γεύεσθαι* 20, 181 die Fäuste versuchen: Pindar, Plato und Thukydides sagten *ὕμνων, λόγων, ἀλλήλων γεύεσθαι*, wie wir „das Lied, die Rede, sich gegenseitig genießen".

sie einen Eindruck davon, wobei sie sich zunächst passiv*) verhält; dieses unmittelbare Bestimmtwerden heißt Gefühl;**) Gefühl bezeichnet also diejenige Stufe der Erkenntnis, auf welcher die Seele (der Geist) sich nur rezeptiv verhält, also auch noch kein Bewußtsein darüber aussprechen kann. „Das Gefühl ist kein gegenständliches Bewußtsein" sagt Schleiermacher, vielmehr ist in demselben Subjekt und Objekt, der Fühlende und das Gefühlte innigst verbunden oder verwachsen, sie sind so zu sagen eins. Daraus erklärt es sich, daß man ganz richtig sagt „ich fühle es wohl, aber ich kann mich nicht darüber aussprechen," denn was wir bloß im Gefühl haben, das ist noch nicht Gegenstand unseres Denkens geworden. Da nun durch das Fühlen etwas außer mir Seiendes mein Eigentum wird, so folgt von selbst, daß alles, was mein wahres geistiges Eigentum werden soll, lebendig gefühlt werden muß; hier gilt das Wort nihil est in intellectu nisi quod ante fuerit in sensu. Wir nehmen dieses Wort aber hier nicht im Sinne des s. g. Sensualismus, d. h. derjenigen philosophischen Richtung, welche behauptet, es gäbe nur sinnliche Erkenntnis und das, was im Gegensatz dazu geistige genannt werde, beruhe auf Täuschung. Der Sensualismus muß konsequenterweise die Existenz des Geistes leugnen. Der obige Satz hat nur dann seine volle Richtigkeit, wenn man festhält, „daß der ganze Geist in der Gesamtheit seiner aprioriſchen Triebe und Anlagen jenen Formen der Sinnlichkeit sich einsenke und eben dadurch an ihnen nur seine eigene Natur

*) Der Ausdruck passiv darf nicht urgiert werden; der Geist ist ja auch thätig, indem er aufnimmt; aber ganz anders thätig verhält er sich doch bei dem eigentlichen Denken.

**) Was wir hier Gefühl nennen, wird von andern Empfindung genannt, vgl. § 63.

und seine Grundlagen darstelle." J. H. Fichte Psychologie I. § 145 S. 320 und 365.

Wegen der großen Bedeutung, welche das Gefühl als der Anfang und somit als das Fundament alles Erkennens hat, unterscheidet man zuweilen das Gefühlsvermögen als ein besonderes neben dem Erkenntnis- und Willensvermögen; mit Unrecht, wie schon bemerkt; alles was wir Gefühl nennen, gehört als ein unmittelbares Bestimmtwerden dem Erkenntnis- oder dem Willensvermögen an; denn auch Willensbestrebungen können im Gefühl sein; z. B. wenn jemand sagt „ich fühle es, ich muß das thun." Wie verschieden aber auch die Erklärungen und Definitionen vom Gefühle sind, alle werden darin übereinstimmen, daß das Gefühl stets etwas Unmittelbares ist, mag es nun ein Empfinden oder Begehren sein. Weil das Gefühl stets etwas Unmittelbares ist, so ist es überaus schwierig, dasselbe begrifflich zu definieren.

Es ist für die Erkenntnis von der größten Wichtigkeit, ein möglichst reines und starkes Gefühl von dem zu gewinnen, was wir in uns aufnehmen wollen; dazu bedarf es der Aufmerksamkeit; sie kommt vom Willen und besteht in dem Bestreben, alle Kräfte des Erkennens auf einen gewissen Punkt zu richten. Kindern fehlt die Aufmerksamkeit, weil es ihnen noch an Willenskraft fehlt. Die Zerstreutheit, das Gegenteil der Aufmerksamkeit, geht aus der Willenlosigkeit hervor. Hier zeigt sich wiederum deutlich die untrennbare Einheit aller Seelenkräfte, der Denk- und Willenskraft.

69) So lange ich etwas nur fühle, kann ich nicht darüber sprechen, weil ich es noch nicht zum Gegenstande meines Denkens gemacht habe; sobald aber der denkende Geist sich auf das richtet, was ich im Gefühle habe, so bilden sich sofort Vorstellungen und Gedanken. Vorstellungen beziehen sich

zunächst nur auf sinnlich wahrnehmbare Gegenstände: wenn ich einen Gegenstand aufmerksam betrachtet habe, so kann ich mir nachher, auch ohne ihn noch zu sehen, eine Vorstellung von ihm machen; die Vorstellung ist das Bild, welches sich der Geist von einem früher wahrgenommenen Gegenstande (oder einem gehabten Gefühle, gehabter Empfindung) macht, oder das vom Geiste geschaffene Abbild von etwas, das früher unmittelbar wahrgenommen oder empfunden war, ein Gedankenbild. Während also Anschauung, Empfindung, Gefühl stets unmittelbar sind, ist die Vorstellung stets etwas Vermitteltes; das Gefühl ist kein gegenständliches Bewußtsein, dieses beginnt erst mit der Vorstellung und vollendet sich in dem Gedanken. Wir sagen auch, wenn wir die Beschreibung eines uns bisher unbekannten Gegenstandes oder Vorganges hören, „ich kann mir die Sache noch nicht vorstellen", d. h. ich kann mir die Sache, die ich nur durch meinen denkenden Geist kennen gelernt habe, in ihrer sinnlichen Wirklichkeit noch nicht deutlich machen. Der Begriff Vorstellung erinnert also immer an die sinnliche Erscheinung, und ist dadurch wesentlich vom Gedanken, den wir dann auch den reinen Gedanken oder Begriff nennen, verschieden, denn in ihm werden auch sinnliche Gegenstände nur ihrem inneren, also unsichtbaren, Wesen nach aufgefaßt. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch werden oft Vorstellung und Gedanke oft gleichbedeutend oder nur wenig unterschieden gebraucht. ||

6/VI.87.

70) Das Zurücktreten und allmähliche Verschwinden gehabter Vorstellungen nennen wir vergessen; das Wiedereintreten vergessener Vorstellungen aber erinnern; sich besinnen sagen wir vom absichtlichen Hervorrufen gehabter Vorstellungen, dagegen „es fällt mir ein" vom unbeabsichtigten Eintreten derselben. Dies ganze Vermögen aber, ein Bild

von früher wahrgenommenen Gegenständen oder die Erinnerung an früher gehabte Gefühle sich zurückzurufen, nennen wir das Vorstellungsvermögen*); als besondere Thätigkeiten desselben sind noch zu erwähnen die Einbildungskraft und das Gedächtnis. Unter Einbildungskraft, wenn sie nicht, wie oft geschieht, gleichbedeutend mit Vorstellungsvermögen genommen wird, verstehen wir die Kraft, auch von den Dingen, die wir noch nicht gesehen haben, sinnliche Bilder uns zu schaffen; Gedächtnis dagegen ist das Vermögen, die Zeichen der Dinge, die in Worten bestehen, fest zu halten. Es ist eine unrichtige, häufig sich findende Vorstellung, wenn man das Gedächtnis als eine bloße Vorratskammer, als ein Rezeptakulum betrachtet, bei dem der Geist nicht viel zu thun habe. Der Geist ist es allein, der auch im Gedächtnis sich thätig und wirkend erweist, nämlich als festhaltend und reproduzierend; je lebendiger, je bestimmter der Geist etwas erfaßt, desto mehr hält er es auch fest, desto leichter produziert er es. Der Geist ist wesentlich auch Gedächtnis, d. h. festhaltende Kraft: ohne sie müßte er täglich von vorne anfangen; nur durch sie wird es dem Geiste möglich, große Gebiete des Wissens zu überschauen, zu umfassen und zu ordnen; nur dadurch, daß der Geist das bereits Erkannte festhalten kann, wird es ihm möglich, immer weiter in der Erkenntnis fortzuschreiten. Ohne Gedächtnis würde es keine Wissenschaft geben. Die Stärke des Gedächtnisses aber hängt wesentlich, obwohl nicht ausschließlich, ab von dem Interesse, welches wir an der Sache haben, und von der Energie unseres Willens. — Das Memorieren

*) Das Vorstellungsvermögen wird von manchen eingeteilt in ein reproduzierendes und produzierendes; jenes besteht in dem Wiederaufnehmen gehabter Vorstellungen, wozu das Gedächtnis als eine besondere Species gehört; dieses umfaßt die Einbildungskraft und Phantasie.

ist das beabsichtigte Aneignen von Worten und Gedanken zum Zwecke des Festhaltens; es geschieht am leichtesten, wenn diese Worte durch ein bestimmtes Gesetz, Rhythmus oder Reim, geordnet sind. Das Memorieren ist entweder ein äußerliches, mechanisches, oft geradezu gedankenloses (ein Auswendiglernen), oder ein verstandesmäßiges, vom bewußten Denken geleitetes und auf geistiger Durcharbeitung beruhendes; das was wir durch das letztere uns angeeignet haben heißt ein Wissen; von ihm gilt das bekannte Wort: tantum scimus, quantum memoria tenemus. Erfahrung dagegen nennen wir den durch eigene allmähliche Beobachtung erworbenen und dann festgehaltenen Gedankeninhalt. — Vorstellungsvermögen und Gedächtnis sind nahe verwandt, deshalb unterstützen sie sich gegenseitig; jenes ist auf das sinnlich wahrnehmbare Bild eines Dinges, dies auf das unsinnliche, abstrakte und oft willkürliche Zeichen eines Dinges gerichtet.

71) Die erhöhte und produktive Einbildungskraft nennen wir Phantasie; sie ist die den Dichtern und Künstlern eigentümliche Geisteskraft, durch welche sie die höchsten und tiefsten Gedanken in Bilder zu verwandeln, oder diesen Gedanken sinnliche Gestalt zu geben vermögen.*) Wir können hier am passendsten den schwierigen Begriff schön**) erklären, denn das Schöne wird allein von der Einbildungskraft geschaffen und von ihr allein verstanden. Schön nennen wir alles das, was in sinnlicher Erscheinung das Geistige so vollkommen durchleuchten läßt, daß wir es unmittelbar ver-

*) Wer die von der Phantasie geschaffenen Bilder für Wirklichkeit ansieht, heißt Phantast.

**) Vgl. meine „Kleinen Propyläen. Bilder aus der Welt der alten Klassiker zum besseren Verständnis derselben zusammengestellt und erklärt". S. 2 flg.

stehen und genießen können. Wir unterscheiden demnach bei dem Schönen drei Momente: 1. alles Schöne muß eine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, ein Bild oder Tonwerk sein; auch die Poesie bildet in einer wohlklingenden, uns unmittelbar gefallenden Sprache ihre Gestalten so, daß sie für uns ein sinnlich wahrnehmbares Dasein erhalten; der reine Gedanke, auch der vollkommenste, kann nie schön im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden; 2. in allem was schön sein soll, muß, wie schon Plato sagte, ein Gedanke, etwas Geistiges sich aussprechen; ohne dieses Geistige wird das Schöne nur eiteler Prunk. Beides, Sinnliches und Geistiges, müssen sich so vollkommen durchdringen, daß man weder das Sinnliche als solches noch das Geistige als solches unterscheiden kann. Man darf sich nicht vorstellen, als habe der Dichter oder Künstler zuerst den reinen Gedanken — darauf schaffe er den sinnlichen Leib, um in ihm jenen zur Darstellung zu bringen (wo dies geschieht, wird die Poesie und Kunst kalt und frostig sein*): vielmehr ist es die wunderbare Eigentümlichkeit der dichterischen und künstlerischen Phantasie, solche Gestalten zu schaffen, in denen beides in ursprünglicher und deshalb vollkommenster Einheit wie Leib und Seele verbunden ist; nur der sichtende Verstand unterscheidet im wissenschaftlichen Interesse die beiden Momente. Aus dieser innigen und naturwüchsigen Verbindung dieser beiden Momente ergibt sich 3. die wesentliche Eigentümlichkeit des Schönen, daß es unmittelbar wirkt; alles Schöne gefällt uns und erfreut uns, sobald wir es sehen oder hören, auch ohne daß wir den Grund dafür sogleich angeben

*) Bei allegorischen Darstellungen kann es wohl geschehen, daß der Dichter und Künstler einen Gedanken hat oder von anderen erhalten hat, zu dem er in bewußter Weise die äußere Darstellung sucht; bei solchen Allegorieen hat man immer den Eindruck des Gemachten.

können. Das Sinnliche im Schönen wendet sich zunächst an unsere Sinne; weil aber das Sinnliche beim Schönen in innigster, so zu sagen, angeborener Verbindung mit dem Geistigen steht, so wird zugleich auch unser Geist davon berührt, d. h. diejenige Kraft desselben, die mit der sinnlichen Wahrnehmung in unmittelbarer Verbindung steht, d. i. die Einbildungskraft oder Phantasie. Ein Kunstwerk, das wir zuvor studieren müssen, um es zu verstehen, können wir dann erst in seiner Schönheit genießen, wenn wir alle Studien hinter uns haben: dann erst kann es unmittelbar auf uns wirken; so können die alten Klassiker erst nach ernster Arbeit uns einen ästhetischen Genuß gewähren. Die Schönheit der Natur, in welcher göttliche Gedanken in leiblicher Gestalt vor uns stehen, wirkt bei allen Menschen unmittelbar. — Das Organ, mit welchem wir das Schöne wahrnehmen und aufnehmen, wird bald Phantasie genannt, wie wir es oben gethan haben, bald Gefühl, Empfindung, Geschmack; durch die drei letzten Ausdrücke wird deutlich hervorgehoben, daß wir das Schöne stets nur unmittelbar, ohne die Vermittlung des logischen Verstandes aufnehmen.

72) Aus diesem Exkurs über den Begriff des Schönen können wir am besten die eigentümliche Thätigkeit der Einbildungskraft (oder überhaupt des Vorstellungsvermögens) und des Verstandes erkennen. Unter Verstand verstehen wir nämlich diejenige Thätigkeit des denkenden Geistes, welche nicht mehr auf das Bild, auf die sinnliche Erscheinung und äußere Gestalt der Sache, sondern auf ihr inneres Wesen gerichtet ist, welches eben durch unsere Sinne nicht wahrgenommen werden kann; wenn ich dieses innere Wesen der Dinge auffaße, so bilde ich Gedanken; Gedanken sind also Produkte des auf das Wesen der Dinge gerichteten Verstandes; dieses Wesen

aber, in seiner ganzen Bestimmtheit aufgefaßt, nennen wir den Begriff der Sache, und deshalb definieren wir auch den Verstand als das Vermögen Begriffe zu bilden.

Es ist ein großer Unterschied zwischen Vorstellung und Begriff; schon ein kleines Kind hat eine Vorstellung vom Tisch und wird, wenn es deren einige gesehen hat, jeden, wenn er auch andere Größe, Gestalt, Farbe ꝛc. hat, als Tisch bezeichnen; dagegen erfordert es schon eine gehörige Ausbildung des Verstandes, um den Begriff des Tisches zu finden. Als Plato von der τραπεζότης und κυαθότης, „Tischheit, Becherheit" sprach (damit wollte er den Begriff, das Allgemeine dieser Gegenstände bezeichnen), so sagte der Cyniker Diogenes, ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit; ja, antwortete Plato, Augen hast du, aber Verstand (νοῦς) hast du nicht. In noch viel höherem Grade gilt dies von den schwierigen Begriffen schön, leben, denken u. a., die nur verhältnismäßig von wenigen gefaßt werden können, obwohl fast alle Menschen im einzelnen Falle sagen können, was schön, was lebendig ist, und alle von sich behaupten, daß sie denken.

Die eigentümliche Thätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft können wir uns am besten durch den Unterschied prosaischer und poetischer Redeweise deutlich machen; die Dichter geben uns ihre Gedanken soviel als möglich in sinnlicher Anschauung durch plastische Darstellung; das Gleichnis, die Metapher und die Personifikation gehören vorzugsweise dem Gebiete der dichterischen Darstellung an; die eigentliche Prosa liebt die abstrakten Gedanken. Pallida mors aequo pulsat pede pauperum tabernas regumque turres ist der poetische Ausdruck für das prosaisch Abstrakte „alle Menschen müssen sterben"; die abstrakten Ausdrücke „das ganze Leben hindurch" oder „alle

Menschen" werden sinnlich anschaubar in den bekannten Ausdrücken „von der Wiege bis zur Bahre" oder „der König wie der Bettler, der Greis wie das Kind, hoch und niedrig, arm und reich". Die Volkssprache liebt stets die anschauliche Redeweise, die Sprache der Gebildeten dagegen wendet sich mehr und mehr der abstrakten zu; weshalb? Bei allen Völkern, die eine normale geistige Entwicklung haben, ist die Poesie früher als die Prosa ausgebildet; welches ist die psychologische Erklärung dieses historischen Faktums?

73) Es ergiebt sich aus dem Bisherigen, daß das philosophische Denken, welches wir in der Einleitung § 6 erklärten, ferner daß das Bilden der Begriffe, Urteile und Schlüsse recht eigentlich Sache des Verstandes ist. Verstand ist in diesem Sinne gleichbedeutend mit Vernunft oder auch mit Geist genommen, nur daß der letztere Ausdruck auch gebraucht wird, um die gesamten Erkenntniskräfte zu bezeichnen. Wenn ich nun mit dem Verstande (der Vernunft, dem Geiste) das Wesen einer Sache vollkommen erkannt habe, so wird solches Erkennen ein objektives, ein mit dem Objekte übereinstimmendes, genannt; subjektive Auffassung aber nennen wir das Erkennen, welches nur eine oder einige Seiten des Objekts (meist die dem denkenden Subjekte angenehmen und willkommenen Seiten), nicht alle auffaßt; solche subjektive Auffassung heißt man auch Meinung, persönliche Ansicht; alles Erkennen beginnt mit Meinungen und Ansichten; ganz natürlich bilden sich viele und verschiedene Ansichten über ein und dasselbe Objekt, welches ja viele Seiten der Betrachtung darbietet; aus dem notwendigen Kampf derselben, der das Wesen der philosophischen Entwicklung ausmacht, resultiert am Ende die objektive Erkenntnis, in welcher nach dem philosophischen Terminus Sein und Denken identisch sind oder das Denken kongruent mit seinem

Objekt, dem wirklichen Sein ist. In der Gesamtheit unseres Wissens soll sich ein treues und vollständiges Bild der ganzen Welt, alles Seienden darstellen. Das ist das Ziel alles Erkennens und aller Wissenschaft. Es ist möglich, dies Ziel zu erreichen, weil unser Geist, das Abbild des göttlichen, nicht bloß fähig, sondern auch dazu bestimmt ist, die Welt, die Gedanken Gottes, zu erforschen und zu verstehen, die Gedanken Gottes nachzudenken. Alles Sein ist aber aus den Gedanken Gottes hervorgegangen. Das Sein und Denken haben also, wie die Philosophen sagen, ein Princip. „Da eine solche (principielle) Gemeinschaft zwischen Denken und Sein besteht, so können nicht bloß die Dinge den Gedanken bestimmen, daß er sie geistig im Begriffe nachbilde, sondern auch der Gedanke die Dinge, daß sie ihn leiblich darstellen. Wo er schon verwirklicht ist, findet er sich selbst wieder." Trendelenb. Log. Untersch. II. S. 49. „Die Wissenschaft vollendet sich allein in der Voraussetzung eines Geistes, dessen Gedanke Ursprung alles Seins ist." Trendelenb. a. a. O. S. 469.

Nur dadurch, daß der Mensch Verstand (Vernunft, Geist) hat, kommt ihm Bewußtsein und Selbstbewußtsein zu. Bewußtsein ist, wie das Wort sagt, ein Wissen; Wissen aber bedeutet, daß wir etwas denkend in uns aufgenommen haben. Das Bewußtsein ist der allgemeinste Ausdruck für das Wissen und Wahrnehmen dessen, was in uns und außer uns vorgeht. Wer Bewußtsein hat, weiß was er denkt und will, und weshalb er dieses oder jenes denkt und will; wer bewußtlos ist kann noch leben, aber er nimmt nichts mehr in sich und außer sich wahr. Ganz allgemein ausgedrückt besteht also das Bewußtsein darin, daß sich der Mensch von allem anderen unterscheidet. Auf der unterscheidenden Thätigkeit der Seele beruht aber, wie wir § 25 gesehen, alles Urteilen und Denken; das Denken des Kindes beginnt damit, die verschiedenen Dinge zu unterscheiden; aber auch alles wissen-

schaftliche und philosophische Denken beginnt mit Distinguieren und Definieren (§ 8 und 13).*) Mit dem Bewußtsein beginnt alles Denken und Erkennen; das selbstbewußte Denken aber ist die höchste Stufe des Denkens. Das Selbstbewußtsein besteht darin, daß der Geist des Menschen sich selbst zum Gegenstand seines Denkens macht und sich selbst im Unterschied von allem, was er nicht ist, erkennt; zum vollen Selbstbewußtsein gehört also, daß er alles was er nicht ist erkannt hat, daß er die Welt, die Menschheit und Gott erkannt hat, und in welchem Verhältnis er zu allem steht.

74) Seit Kant unterscheidet man im philosophischen Sprachgebrauch Verstand, Urteilskraft und Vernunft; wenn man sie unterscheidet, was freilich nicht allgemein geschieht, so bezeichnet man mit Verstand das niedere, mit Urteilskraft und Vernunft das höhere Vermögen: Verstand wird dann als das Vermögen definiert, durch Reflektieren und Abstrahieren Begriffe zu bilden, Urteilskraft, wie das Wort sagt, als das Vermögen Urteile zu bilden, Vernunft als das Vermögen Schlüsse zu machen und Neues zu finden. Man legt dann dem Verstande eine negativ-kritische Thätigkeit bei und betrachtet ihn vorzugsweise als Unterscheidungsvermögen: als solches heißt er dann Scharfsinn: dieser besteht in dem genauen und bestimmten Auffassen der Ähnlichkeit und Verschiedenheit der Dinge; der Scharfsinn wird Witz (im subjektiven Sinn**) genannt, wenn er die Ähnlichkeit und Verschiedenheit in einer un-

*) Sehr ausführlich weist Ulrici in s. Kompendium der Logik S. 8—29, und mehr noch in „Leib und Seele", namentlich im 7. Abschnitt des zweiten Teils auf die große Bedeutung hin, welche der unterscheidenden Thätigkeit der Seele zukommt. Gescheid (unrichtig: gescheut) nennt man den, der gut zu scheiden vermag.

**) In diesem Sinn sagen wir: N. N. hat Witz; wenn wir aber sagen: „er macht einen Witz", so wird das Wort im objektiven Sinn gebraucht.

mittelbar einleuchtenden Weise und überraschend darstellt. Durch einseitige Übertreibung artet der Scharfsinn in Spitzfindigkeit aus. Das Gegenteil des Scharfsinns ist der Stumpfsinn. Während der Verstand das Wesen des Erschaffenen, also des Endlichen und Bedingten, erkennt, will die Vernunft die Beziehung des Endlichen zum Unendlichen und das Unendliche, Unbedingte selbst (Absolute), die letzten Gründe alles Seins und Denkens, die in Gott liegen, erkennen. Die Logik würde also vorzugsweise das Gebiet des Verstandes, die Metaphysik (§ 7) das der Vernunft sein; wie dem Verstand der Scharfsinn, so gehört der Vernunft der Tiefsinn an, dessen Ausartung die Grübelei, dessen Gegenteil das oberflächliche und äußerliche Betrachten ist.

Es ist früher schon bemerkt worden (§ 14), daß das Denken, welches das Wesen der Dinge zu ergründen sucht, durch eine innere Notwendigkeit bis zu Gott getrieben wird; so notwendig der Begriff des Teiles den Begriff des Ganzen fordert, ebenso notwendig fordert der Begriff des Endlichen und Abhängigen, der uns überall in der Erfahrung entgegentritt, ein Unendliches, Unabhängiges oder, wie es in der philosophischen Sprache heißt, ein Absolutes; alles wahrhafte Denken und Philosophieren sucht das Absolute, das allein in Gott ist; solches Denken ist Sache der Vernunft oder des philosophischen Geistes (der spekulativen Vernunft, des spekulativen Geistes). Die Objekte dieses Denkens sind, seit es Philosophie gibt, die Welt, der Mensch und Gott gewesen und sind es noch; denn schon die beiden ersten Objekte sind so groß, daß der menschliche Geist noch lange nicht mit ihnen zu Ende gekommen ist. Die Wahrheit erkennen im tieferen Sinne des Worts heißt: erkennen, was die Welt, was der Mensch, was Gott ist und welches Verhältnis

der Mensch zur Welt, zum Menschen und zu Gott hat.

75) Der Mensch kann und soll die Wahrheit (in diesem Sinn des Wortes) erkennen; es ist seine ihm von Gott gesetzte höchste und edelste Bestimmung, die Wahrheit zu erkennen, und nur in dem Maße, als er dieser genügt, ist er Mensch im besten Sinn des Wortes zu nennen. Die Einzelnen erreichen dies Ziel in geringerem oder größerem Maße, kein Mensch erreicht es auf Erden ganz vollkommen, und viele irren und fehlen in ihrer Erkenntnis: aber trotzdem ist das Erkennen des Menschen an sich nicht ein trügerisches. Der Skeptizismus, d. h. diejenige philosophische Richtung, welche behauptet, der menschliche Geist sei so beschaffen, daß er überhaupt die Wahrheit nicht erkennen oder nur eine sinnliche Erkenntnis haben könne, — die konsequenten Skeptiker sehen auch diese als eine trügerische an — ist in der Hauptsache und principiell eine große Verirrung. Der Skeptizismus steht im Widerspruche mit sich selbst: denn wenn der menschliche Geist nichts erkennen könnte, so könnte er ja auch dies, daß er unfähig zum Erkennen sei, nicht erkennen. Der Skeptizismus würde konsequenterweise nicht nur alle Philosophie aufheben, er würde auch zum elendesten Materialismus und Indifferentismus führen, wenn die edelste Kraft des Menschen, die Kraft zu denken und zu erkennen, in Wirklichkeit nur ein Trug und eine Täuschung wäre. Faktisch aber hat der Skeptizismus durch seine strenge Kritik sich manches Verdienst erworben, indem er sowohl bei Einzelnen als bei ganzen Zeitrichtungen nachwies, wo sie unzweifelhaft geirrt und die Wahrheit verfehlt hatten; nicht selten verdankte man ihm, daß er aus verderblicher Sicherheit aufrüttelte. Übrigens tritt der Skeptizismus gerade in allen den Fällen, wo er mit seiner negativen Kritik im Rechte und seine

Erkenntnis also die richtige ist, mit seinem eigenen Princip in direkten Widerspruch.

Innerhalb des Heidentums war der Skeptizismus faktisch oft im Rechte, da man in der That die Wahrheit nicht in dem Grade und nicht in dem Umfange erkannte, als es nach den Behauptungen der Philosophen erscheinen mußte; da lag es nahe, aus so vielen Erfahrungen den Schluß zu ziehen, daß man die Wahrheit überhaupt nicht erkennen könne. Der Christ dagegen weiß mit völliger Bestimmtheit, daß er die Wahrheit erkennen kann, ja dazu bestimmt ist, sie zu erkennen. Das Erkennen des Menschen hat zwar seine Schranken (Logik § 15), denn der Mensch als endliches Wesen kann nicht das unendliche Wesen Gottes begreifend umfassen, aber innerhalb dieser Schranken hat der Mensch eine wahre und wirkliche Erkenntnis Gottes, wofern er nämlich alles das thut, was zu dieser Erkenntnis führt und alles das meidet, was daran hindert; er hat deshalb, unter derselben Bedingung, auch ein wahres und wirkliches Erkennen aller von Gott erschaffenen Kreaturen, der Welt und des Menschen. Die Kraft des einzelnen Menschen ist eine beschränkte; es bedarf daher der vereinigten Kraft vieler, um in jenen großen Objekten ein Gebiet nach dem anderen zu erkennen; die Einzelnen und selbst ganze Zeitrichtungen können auch irren und fehlen, aber daraus folgt nicht, daß es überhaupt kein wirkliches Erkennen gebe.*)

---

*) Wuttke, Handbuch der christl. Sittenlehre. 2. Aufl. I. T. S. 333. „Was Christus den Seinen verheißt: „ihr werdet die Wahrheit erkennen" Joh. 8 32, das muß auch in vollem Maße von dem Menschen an sich gelten; die Erlösung ist ja wesentlich eine Wiederherstellung der verlorenen Vollkommenheit; Gott will, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit kommen 1 Tim. 2. 4. Die Bestimmung des Menschen, die Wahrheit zu erkennen, spricht sich schon Genesis 2, 19, 20 aus. Gott führet die Tiere zu Adam, „daß er sähe, wie er

Im Altertum sind von den strengen Skeptikern, welche auch Pyrrhoniker (von Pyrrho, dem Zeitgenossen des Aristoteles) genannt werden, zu unterscheiden die gemäßigten Skeptiker,

sie nennt", von sich und von den anderen Dingen unterschiede, von ihnen einen bestimmten, unterscheidenden, die Eigentümlichkeit derselben erfassenden Begriff sich bildete; der Name ist der Ausdruck des gewonnenen Begriffs; „und wie er sie nannte, so sollten sie heißen"; das ist nicht ein Versuch Gottes, sondern eine göttliche Bürgschaft für die Wahrheit des menschlichen Erkennens und zugleich für die Freiheit desselben. Gott selbst führt dem Menschen die Welt vor, darin verbürgt er ihm, daß sein Erkennen ein rechtmäßiges, ein wahres und getreues sei; und nicht Gott gibt den Dingen den Namen; der Mensch selbst soll es in Freiheit thun; das Erkennen der Wahrheit ist ein freies, also ein sittliches Thun; und dieses Benennen, dieses bestimmte, unterscheidende Erkennen wird von Gott als wahrhaftiges besiegelt: „so sollten sie heißen"; das menschliche freie Erkennen soll nicht bloßes leeres Spiel sein, sondern, die Wirklichkeit zum Inhalt haben und der geistige Inhalt der Dinge erst darin zu seinem Ziel kommen, daß er von dem Menschen geistig angeeignet wird. Die Erkenntnis der gegenständlichen Welt soll nicht eine bloße sinnliche Anschauung bleiben, wie bei dem Tiere, sondern soll über sie zum Begriff sich erheben; dies ist eine sittliche Aufgabe für ihn, die eine göttliche Verheißung hat. — In Beziehung auf Gott verhält sich unser Erkennen allerdings anders als in Beziehung auf die Welt. Während alles weltliche Dasein als geschaffenes von dem Menschen auch zuletzt vollständig erkannt und begriffen werden kann, ist das unendliche ewige Sein und Wesen Gottes dem menschlichen, wesentlich beschränkten Geiste ein nie ganz zu umfassender Gedanke, und Gottes Unbegreiflichkeit (Ps. 147, 5. Jes. 40, 28—55, 8, 9. Hiob 11, 8. Röm. 11, 33 ꝛc.) ist ein in keiner Weise abzuweisender christlicher Lehrsatz. Aber diese Unbegreiflichkeit schließt ein sehr wesentliches und wahres Erkennen nicht aus, sonst wäre alle Gottesebenbildlichkeit nur leere Redensart. Wie das Auge das Meer nicht zu umspannen vermag, aber doch von dessen Dasein und Erscheinung eine sehr bestimmte Anschauung hat, so vermag der endliche Geist das Unendliche freilich nicht zu umspannen, es in seiner unendlichen Tiefe nicht zu ergründen, wohl aber vermag er eine wahrhaftige Erkenntnis nicht

z. B. die Neuakademiker, denen Cicero in der theoretischen Philosophie folgt;*) sie sagen, wie wir so oft bei Cicero lesen, der Mensch könne nicht das verum sondern nur das verisimile, probabile erkennen. In neuerer Zeit ist besonders Kant ein Vertreter des Skeptizismus.

76) Nachdem wir nun das Denkvermögen in seinen verschiedenen Stufen und Thätigkeiten betrachtet haben, kommen wir zu der zweiten Grundkraft, dem Begehrungs- oder Willensvermögen. Das Willensvermögen ist seinem eigentlichen Wesen nach und in seinem tiefsten Grunde noch mehr ein Geheimnis

bloß des Daseins, sondern auch des Wesens Gottes in stets wachsender Klarheit zu erlangen." —

Ebendas. S. 350: „Hat der geschaffene Geist die Bürgschaft der Befähigung zur Erkenntnis der Wahrheit, so liegt darin schon, daß die durch die Sinne vermittelte Erkenntnis auch eine wirkliche und wahre sein müsse, daß die Sinneseindrücke an sich uns nicht täuschen: „das hörende Ohr und das sehende Auge, die hat beide Jehovah geschaffen" Spr. 20, 12; Gott aber ist ein Gott der Wahrheit und die feierliche Mahnung: hebet eure Augen auf und sehet, wer hat solche Dinge geschaffen? (Jes. 40, 26) besiegelt zugleich der Sinne Wahrhaftigkeit. Täuschen die Sinne, so täuscht uns Gott. — Soll Gott erkannt werden in seinen Werken (Röm. 1, 20), so müssen diese Werke auch wahr zu uns reden. Haben die Sinneseindrücke nur subjektive Wahrheit, so haben sie gar keine, also überhaupt keinen Wert."

Wenn man zuweilen sagt, die Sinne täuschen, so ist in der Regel der wirkliche Sachverhalt der, daß man einen unrichtigen Schluß aus dem, was uns die Sinne ganz richtig darstellen, macht, z. B. aus der äußeren Erscheinung auf das innere Wesen. In andern Fällen korrigieren wir mit Hülfe der Sinne selbst einen aus dem Augenschein gemachten voreiligen Schluß; z. B. überzeugen wir uns durch unsere Augen, daß der Himmel am äußersten Ende des Horizontes die Erde nicht berührt, wie der kindliche Verstand voreilig denkt.

*) In der Moral folgt Cicero bekanntlich den Stoikern; er wird deshalb ein Eklektiker genannt, weil er aus verschiedenen Systemen schöpft.

als das Erkenntnisvermögen und hängt mit dem Geheimnis der menschlichen Persönlichkeit innig zusammen.

Wir haben schon oben § 63 und 64 im allgemeinen das Willensvermögen erklärt. Während alles Erkennen ein Aufnehmen des außer der Seele Liegenden ist, besteht alles Begehren und Wollen in einem Herausverlangen, Herausstreben, Heraustreten der Seele. Die Thätigkeiten dieser beiden Grundkräfte lassen sich sehr bestimmt unterscheiden: alles Empfinden, Wahrnehmen, Bemerken, Auffassen, Erinnern, Überlegen, Lernen, Erkennen, Erforschen, Denken, Wissen, Beurteilen, Schließen ꝛc. gehört dem Erkenntnisvermögen an; dagegen gehört alles Begehren, Streben, Wollen, Sehnen, Verlangen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, alles was wir gute und böse Gedanken, Ratschläge, Vorsätze ꝛc. nennen dem Willensvermögen an. In der Herbartschen Philosophie wird statt dieses Vermögens als der allgemeinste Ausdruck der Begriff „Strebungen" gebraucht.

Die Untersuchung über das Willensvermögen gehört vorzugsweise der Ethik an, die zugleich zeigt, wie der Wille zu erziehen und zu bilden sei;*) die rein psychologische Betrachtung kann sich kurz fassen; sie hat hauptsächlich die unmittelbaren und unbewußten Äußerungen dieses Vermögens von den durch das Denken vermittelten und beherrschten oder bewußten zu unterscheiden. ‖

4/VI.87.

77) Was bei dem Erkenntnisvermögen die Anlage ist, das ist bei dem Willensvermögen das Gemüt; wie wir die ursprüngliche auf das Erkennen gerichtete Naturgabe Anlage nennen, so nennen wir die angeborene Kraft oder das angeborene Vermögen zu begehren und zu wollen Gemüt. Wir

*) Vgl. hierüber die geistreiche Schrift „Über die Bildung des Willens von Dr. L. Wiese," in welcher die pädagogische Seite eben so belehrend wie anregend behandelt wird.

bemerken an dem Kinde, lange bevor die Erziehung auf dasselbe einwirkt, entweder ein stilles oder ein lebhaftes Gemüt (oder Temperament § 65); wir unterscheiden ferner ganz allgemein das Gemüt als die natürliche und unbewußt wirkende Eigentümlichkeit des Menschen in seinem Wollen und Verhalten zu andern Menschen von seinen Grundsätzen und Charakter, die aus einem ganz bestimmten Bewußtsein und bestimmten Erkenntnissen hervorgehen. Die besonderen Äußerungen des Gemüts sind die Triebe und Begierden; wir verstehen darunter das ganz unmittelbare, ohne besondere Überlegung aus der Seele hervorgehende Verlangen nach dem was als angenehm erscheint und Abwenden des Gegenteils; wenn dieses Abwenden einen hohen Grad erreicht, nennen wir es Ekel, im geringeren Grade Widerwille und Abneigung. Werden Trieb und Begierde, die häufig gleichbedeutend genommen werden, unterschieden, so bezeichnet Begierde den auf etwas Bestimmtes gerichteten Trieb, während dieser das unbewußte und ziellose Streben ist. Diese Triebe und Begierden sind schon bei den kleinsten Kindern vorhanden; in ihnen allein zeigt sich lange Zeit das Leben derselben; kein Mensch kann sich Triebe und Begierden oder Gemüt, die gemeinsame Quelle, worin die Triebe und Begierden ruhen, geben oder schaffen; aber sie regeln und lenken und dadurch ihre rechte Entwickelung fördern, kann er und soll er. Diese ganz unmittelbaren Triebe nennt man oft auch Gefühle; richtiger aber unterscheidet man sie so, daß Trieb und Begierden die angeborene Kraft unseres Willensvermögens sind (also auch schon bei den eben geborenen Kindern vorhanden sind), während die Gefühle, als unmittelbares Bestimmtwerden unseres Willensvermögens, erst entstehen, nachdem der Mensch zum Bewußtsein gelangt ist; das Gemeinsame besteht nur darin, daß sie beide etwas Unmittelbares

sind. Wenn das Gefühl als unmittelbares Bestimmtwerden zu Vorstellungen und Gedanken übergeht, so gehört es dem Erkenntnisvermögen an (§ 68); wenn das Gefühl aber zu Entschlüssen und Thaten übergeht, dann gehört es dem Begehrungs- oder Willensvermögen an. Das stärkste und edelste Gefühl in diesem Sinn ist das Gewissen, d. i. das unmittelbare Wissen und Fühlen dessen was recht ist, oder bestimmter, das unmittelbare Innewerden von der Allmacht und Heiligkeit Gottes; daher kommt es, daß der Mensch im Gewissen sich oft gegen sein bewußtes Wollen und Wissen durch eine unwiderstehliche Macht zu etwas bestimmt fühlt.*) Was das Gewissen für das tiefere sittliche Leben, das ist der Takt für das Schickliche und Richtige in den gewöhnlichen Verhältnissen des Lebens; das Charakteristische von beiden ist das unmittelbare Fühlen des Rechten. Zu den unmittelbaren Äußerungen des Begehrungsvermögens rechnet man oft auch Neigung und Abneigung; richtiger jedoch braucht man beide Worte von einem aus Überlegung hervorgegangenen also vermittelten Verlangen oder Verschmähen.

78) Die momentane Erregtheit des Gemüts in Folge eines meist plötzlich erfolgten Eindrucks (ohne daß man zu einer eigentlichen Handlung fortgeht) nennen wir Affekt, deutsch Gemütserregung, das Gegenteil der Gemütsruhe, die in einem gewissen Gleichgewicht unserer Gefühle besteht. Die Erregung erfolgt durch plötzliche Freude oder Schmerz und führt unbewußt und unwillkürlich zum Lachen oder Weinen, wenn letzteres nicht durch den Schrecken unmöglich gemacht wird. Das natürliche Lachen und Weinen ist stets eine Folge des Affekts, der sich darin Luft macht; es giebt freilich auch

*) In unübertrefflicher Weise hat Shakespeare die Macht des Gewissens in seinem Macbeth und Richard III. dargestellt.

ein bewußtes, oder wie man es gewöhnlich nennt, ein gemachtes, affektiertes Lachen und Weinen, von dem man also sagen muß, daß es aus einem affektierten Affekt hervorgeht. Die Affekte können sehr leicht zu eigentlichen Handlungen führen, der der Freude bewegt uns oft, Geschenke oder Zugeständnisse zu machen, der des Schmerzes führt zu Zorn und Rache. Der Affekt bleibend und potenziert gedacht wird zur Leidenschaft oder Sucht; wir können Leidenschaft auch definieren als die höchste Potenzierung der sich selbst überlassenen Triebe und Begierden. Den Affekten, als momentanen Erregtheiten des Gemüts, gegenüber stehen die bleibenden Willensbestimmungen, die wir Neigung und in erhöhtem Grade Hang nennen. Mit diesen Begriffen treten wir schon in das Gebiet der durch das Denken vermittelten und bedingten, kurz der bewußten Äußerungen des Begehrungsvermögens. Dies zeigt sich noch deutlicher in den Begriffen, welche die Potenzierung der Neigung oder des Hanges und ihres Gegenteils enthalten, nämlich in Liebe und Haß. Liebe und Haß sind zunächst ganz unmittelbar entstehende Gefühle, können dann aber sich vollkommen mit unserem Bewußtsein und Willen verbinden.

79) Die angeborene Triebkraft der Seele heißt, wenn sie durch das Denken geleitet und geregelt wird, Wille oder Willkür im natürlichen Sinn: durch dieses letztere Wort wird deutlich ausgedrückt, daß der Wille in dem Vermögen zu wählen (zu küren) besteht, d. i. von mehreren was man thun könnte sich für eins zu bestimmen (Willkür im sittlichen Sinn, wie es gewöhnlich gebraucht wird, bedeutet einen Mißbrauch des Willens). Der Wille ist also die bewußte Richtung unseres Begehrungsvermögens auf irgend ein Ziel. Den schwächsten Grad des Willens ohne Rücksicht auf Erfüllung nennen wir Wunsch, Verlangen, Sehnsucht; eine Verstärkung

drücken wir aus in den Begriffen Streben, Absicht, Vorsatz, Entschluß. Die Richtung des Willens, wenn er erst in der Zukunft die Erfüllung seines Verlangens sieht, nennen wir Zuversicht, Hoffnung. Wenn das bewußte Verlangen etwas zu thun sehr lebendig und stark ist, so wird es Eifer und in seinem höchsten Grade Begeisterung genannt, bei der zugleich vorausgesetzt wird, daß sie nur auf Großes gerichtet ist. Das Gegenteil ist Abscheu. Wenn der bewußte Wille dauernd ein bestimmtes Ziel verfolgt, so wird der Seele dadurch eine Eigentümlichkeit eingeprägt, welche wir Charakter nennen; wir können auch sagen, Charakter ist die mit Bewußtsein sich gleichbleibende Willenskraft, oder „das Grundgepräge, welches der Wille durch die Reihenfolge seiner Handlungen sich selbst verleiht." Im Charakter kommt der sittliche Wille zu seiner Vollkommenheit. Der Wille, der in hohem Grade vorhanden ist und sich schon bewährt hat, wird Thatkraft genannt.

80) Wir müssen jetzt, nachdem wir das Erkenntnis- und Willensvermögen in ihren wichtigsten Äußerungen kennen gelernt haben, die Frage beantworten, wie verhält sich das Erkenntnisvermögen zu dem Willensvermögen. Daß sie beide aufs innigste mit einander verbunden sind, daß eins nicht ohne das andere sein kann, ja daß selbst die psychologische Betrachtung das eine nicht ohne beständige Beziehung auf das andere beschreiben kann, hat sich uns schon aus dem Obigen hinreichend ergeben. Trotzdem aber zeigt sich auch wieder, daß alles Erkennen und alles Wollen so verschiedene Thätigkeiten der menschlichen Seele sind, daß man notwendig die Frage aufwerfen muß, welche von beiden Kräften ist abhängig von der anderen, welche ist die stärkere und beherrschende, welche ist für den Menschen die wichtigere, in welcher liegt das eigentliche Wesen des Menschen.

Sehr häufig hat man dem Erkenntnisvermögen die Superiorität zugeschrieben, indem man sagte, das Willensvermögen hat das auszuführen, was das Denken als das Rechte und Gute erkennt. Eine sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung findet aber bald, daß das alte Wort: video meliora proboque, deteriora sequor leider ganz richtig ist, und daß, wo Erkennen und Wollen auseinandergehen, das letztere so häufig den Sieg erhält, daß man aus dieser Erfahrung den Schluß auf die Superiorität des Willens machen muß;*) darnach sind aber auch die Fälle, in denen beide Kräfte übereinstimmen, nicht so zu beurteilen, als folge der Wille dem Erkennen, vielmehr wird man sagen, das Erkennen bringe nur das zum klaren Bewußtsein, was der Wille bereits erwählt hat. Die Priorität und Superiorität des Willensvermögens ergibt sich aber auch noch aus anderen entscheidenden Thatsachen.

Die Seele in ihrem tiefsten Grunde ist Trieb oder Triebkraft (d. i. das Streben sich zu erhalten und zu entfalten), sie ist schon ihrer ersten Bedeutung nach, wie wir oben gesehen haben, schaffende, bildende, beherrschende und belebende Kraft.**) Alles Leben bei Pflanzen und Tieren zeigt sich in der Entwickelung dieser Triebkraft; bei dem Menschen verbindet sich mit ihr das Denken und Erkennen (der Geist): aber das Begehrungsvermögen ist lange schon in vollster Thätigkeit, ehe das Erkenntnisvermögen erwacht; das Erkennen tritt erst später ein, um dem Wollen und Streben die rechten Ziele zu zeigen. Der

*) Wie sehr alle unsere Vorstellungen, unser Denken, unsere gesamten intellektuellen Fähigkeiten von unseren Interessen, im Grunde also von unserem Begehren und Wollen abhängen, hat ausführlich nachgewiesen Ulrici Leib und Seele S. 492. 504 ꝛc. 556. 669, u. sonst.

**) „Die Triebe (im engeren Sinn) sind die allerersten ursprünglichsten Regungen und Lebensäußerungen der Seele und bedingen alle übrigen" Ulrici a. a. O. S. 569.

Wille wird so, wenn er sich mit dem Erkennen verbindet, bewußter freier Wille, und in diesem, nicht im bloßen Denken liegt das eigentliche Wesen, die eigentliche Würde und Hoheit des Menschen, das energische Centrum der Persönlichkeit. Was ein Mensch seiner ganzen Persönlichkeit und Bedeutung nach ist, erkennen wir ganz anders in dem was er thut, als in dem was er denkt; ein schlechtes Herz haben ist ungleich schlimmer als einen schlechten Kopf*) haben. Wie hoch wir auch Bildung, Wissen und Denken schätzen, so wird doch die Willens- und Thatkraft, der Charakter und die Sittlichkeit ganz unbedenklich als das Höhere und Größere betrachtet: das Rechte erkennen ist ungleich leichter als das Rechte thun; in dem letzteren ist auch das erste enthalten, aber nicht umgekehrt. Das größte und höchste Objekt für das Denken des Menschen ist, wie wir oben sahen, Gott; aber Gott lieben ist doch noch mehr und bedeutungsvoller als Gott erkennen. Die Liebe ist ein Akt des Willens, und in der Liebe zu Gott findet schließlich alles Erkennen seine Befriedigung. Auch die heilige Schrift sieht den Willen als „das eigentlich Centrale im Menschen an, welches der Erkenntnis vorausgeht und sie in sich faßt, indem er durch die hinzukommende Erkenntnis zur Selbstbestimmung und Selbstentscheidung wird." (Delitzsch System der biblischen Psychologie 2. Aufl. S. 205.**)

*) Man bezeichnet häufig in bildlicher Rede mit Kopf die gesamte Denkkraft oder das gesamte Erkenntnisvermögen, sowie mit Herz die Willenskraft in ihrem Urgrunde. Gemüt und Herz werden beide gebraucht, um das Willensvermögen zu bezeichnen; der Unterschied ist aber, daß Gemüt der einheitliche Inbegriff aller angeborenen Triebe und Begierden ist, während Herz der einheitliche Inbegriff und Grund alles bewußten Strebens, gewissermaßen die Quelle der Gesinnung und alles Wollens ist.

**) Ebendaselbst wird nachgewiesen, daß die heilige Schrift wollen, erkennen und empfinden durchweg als eine Einheit betrachtet und daß

Wenn die heilige Schrift diesen Einheitspunkt im Menschen bezeichnen will, so gebraucht sie den Ausdruck Seele, zuweilen auch Herz; da das Herz im physischen Sinn das Centralorgan des leiblichen Lebens ist, von dem das Blut ausgeht und in welches es zurückströmt, so konnte das Herz im übertragenen Sinne ganz paßend als der centrale Quellpunkt sowohl alles Fühlens und Denkens wie alles Wollens und Begehrens genommen werden. Weil der Wille das Stärkere und Mächtigere ist, so beherrscht er auch das Denken des Menschen*) und daher allein läßt sich die merkwürdige Erscheinung erklären, daß das Denken des Menschen auch das als gut und erlaubt rechtfertigt, was sein böser und verkehrter Wille thut. In dem Pantheismus, Atheismus und Materialismus liegen so viele und so starke, handgreifliche Widersprüche mit aller Erfahrung und mit dem logischen Verstande, daß diese Richtungen gegenwärtig ganz unmöglich sein müßten, hätte nicht der Wille des Menschen sein ganz besonderes Interesse dabei, trotz aller Widersprüche doch an diese Systeme sich anzuklammern (s. § 52.).

in dem hebräischen Nephesch (Herz) und in dem griechischen ψυχή nach dem Schriftgebrauch „das Merkmal des Begehrens das alles Überwiegende und alles Durchdringende ist."

*) Aus einer langen und reichen Erfahrung heraus spricht K. L. Roth in seiner Gymnasial-Pädagogik S. 68: „das bleibt immer wahr, daß der Mensch nicht so lebt wie er denkt, sondern so denkt wie er lebt." Und Claudius sagt (VI. S. 24.): „Das Rad des Wissens und das Rad des Willens, obwohl sie nicht ohne Verbindung sind, fassen nicht in einander. Sie werden von verschiedenen Elementen umgetrieben." Und Fichte (Bestimmung des Menschen W. II. S. 254): „Ich weiß von welchem Punkte alle Bildung meiner selbst und anderer ausgehen muß: von dem Willen, nicht von dem Verstande. Ist nur der erstere unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der letztere von selbst das Wahre fassen." Vgl. auch Shakespeares Kaufmann von Venedig Akt. I. Sc. 2.

Die Philosophen seit Kartesius (1596—1660) haben zum größten Teile in dem Denken das eigentliche Wesen und die Centralkraft des Menschen gefunden: das berühmte Wort des Kartesius „cogito ergo sum“ wurde so gefaßt, daß das Sein der Menschen als abhängig und bedingt von seinem Denken zu nehmen, daß dem Denken also nicht bloß die Priorität, sondern auch die Superiorität zuzuschreiben sei. Hieraus ist der abstrakte Idealismus der neueren Philosophie entstanden, welcher der Wirklichkeit des Lebens gegenüber stets als ohnmächtige Phantasie sich ergeben und darstellen mußte. Gegenwärtig haben schon viele Philosophen es als einen fundamentalen Irrtum der neueren Philosophie bezeichnet, daß sie das Verhältnis vom Denken und Willen ganz unrichtig bestimmte, und schon mehr als einer hat erkannt (wir erinnern nur an Schelling), daß im Willen das tiefste Wesen der menschlichen Persönlichkeit enthalten ist.

81) Wenn wir dem Willen die Priorität und Superiorität zuschreiben, so darf hieraus kein für das Erkennen nachteiliger Schluß gezogen werden: der Wille erreicht seine wahre Superiorität erst dadurch, daß er sich mit dem Denken und Erkennen verbindet; der Mensch hört auf Mensch zu sein, wenn er nicht mehr denkt und erkennt; der rohe Wille ist in Wirklichkeit etwas sehr schwaches. Wie notwendig und wie innig das Erkennen und Wollen mit einander verbunden sind, zeigt sich am deutlichsten bei dem religiösen Glauben; der Glaube (in objectivem Sinn) wendet sich an den ganzen Menschen, er nimmt die ganze Person in Anspruch, sowohl die denkende und erkennende wie wollende und strebende Kraft des Menschen, er nimmt allerdings vorzugsweise, aber nicht ausschließlich die letztere in Anspruch; der wahre Glaube ist ebensowohl ein göttliches Licht als eine göttliche Kraft; er gibt die höchste Erkenntnis und die höchste Kraft; der Glaube im subjektiven Sinn zeigt sich daher sowohl in einem Erkennen

wie in einem Wollen und Handeln. Wird der Glaube einseitig von den einzelnen Kräften des Menschen aufgenommen, so entstehen religiöse Verirrungen: wird der Glaube einseitig nur von dem Verstand aufgenommen, so entsteht tote Orthodoxie oder Rationalismus; wird er nur vom Gefühl und der Phantasie aufgenommen, so entsteht Quietismus, Schwärmerei, Mystik; wird er nur vom Willen aufgenommen, so entsteht Werkheiligkeit und Pietismus. Aus dem Gesagten ergibt sich, um dies hier nebenbei zu bemerken, daß es unlogisch ist, glauben und wissen als Gegensätze neben einander zu stellen, wenn man den religiösen Glauben meint, denn das Glauben in diesem Sinn gehört sowohl dem Willens- wie dem Erkenntnisvermögen,*) das Wissen lediglich dem letzteren an; es sind also zwei heterogene Begriffe, die sich so wenig wie lieben und wissen vergleichen lassen. Nur wenn glauben in dem gewöhnlichen Sprachgebrauch genommen wird, wonach es ein für wahr halten aus nicht vollkommen sicheren Gründen bedeutet, kann es dem Wissen gegenüber gestellt werden, welches dann ein für wahr halten aus vollkommen sicheren Gründen ist. —

Die innige Verbindung der Denk- und Willenskraft sehen wir ferner auch in der Schule, denn die Schule soll ebensowohl das Erkennen wie den Willen bilden; jenes nennen wir Unterricht, dieses Erziehung.

82) Das Wesen des Willens besteht darin, etwas zu wollen, nach einem Ziel zu streben; solche mit Bewußtsein erstrebten Ziele heißen Zwecke; der Zweck des Menschen soll stets das Gute sein; was das Gute ist, weiß der Mensch, denn er kann Gott erkennen. Der Wille des Menschen, der mit

*) Man kann deshalb mit Recht zu manchem sagen: glaube nur was du erkannt hast und was du weißt, d. h. mache das, was du als wahr erkannt hast, zu deinem Lebensprincip.

Bewußtsein nach dem Guten strebt, wird freier Wille im eigentlichen und besten Sinne des Worts. Der freie Wille findet sich demnach in Wirklichkeit nur bei dem, der Gott kennt und liebt: deo servire summa libertas sagt Augustinus. Das Gute aber kann der Mensch nach Gottes Ordnung wahrhaft nur in Gemeinschaft vollbringen, innerhalb der staatlichen oder kirchlichen Gemeinschaft, denn der Mensch ist, wie schon Aristoteles richtig erkannt hat, ein ζῶον πολιτικόν. Die höchsten und edelsten Zwecke oder Aufgaben für den freien Willen des Menschen sind diese, für das Vaterland und für das Reich Gottes zu wirken, zu leben und zu sterben; hierdurch kommen alle Kräfte der Seele zugleich zur vollkommensten Entfaltung.*) Nur der, der an solchen Aufgaben arbeitet und dazu mit vielen Gaben und Kräften ausgerüstet ist, verdient mit Recht, ein großer Mann genannt zu werden. Die falschen Größen sind die, welche mit ihren vielen Gaben und Kräften nur egoistischen Zwecken, dem diametralen Gegenteil jener hohen und edlen Aufgaben, dienen; der Egoist will seinem lieben Ich dienen, dient aber, ohne es zu wissen einem finstern Despoten, der ihn knechtet und schließlich verdirbt; der Wille des Egoisten ist als solcher nicht blos unsittlich und böse, sondern auch unfrei; er strebt fortwährend nach Befriedigung seines Ichs, ohne sie je wahrhaft zu finden, er strebt nach Lebensgenuß und weiß nicht, was eigentlich Leben ist; denn nur der weiß, was das wahrhafte Leben ist, der Den kennt und in Dem lebt, von dem alles Leben kommt.

83) Wir sind am Ende der Psychologie angekommen und

*) Die volle und harmonische Ausbildung aller Kräfte und Anlagen, so notwendig sie auch ist, darf man aber nicht als die höchste Aufgabe des Menschen betrachten: auch der Egoist kann nach einer solchen Ausbildung streben und sie erreichen, — und verfehlt dennoch den Zweck des Lebens.

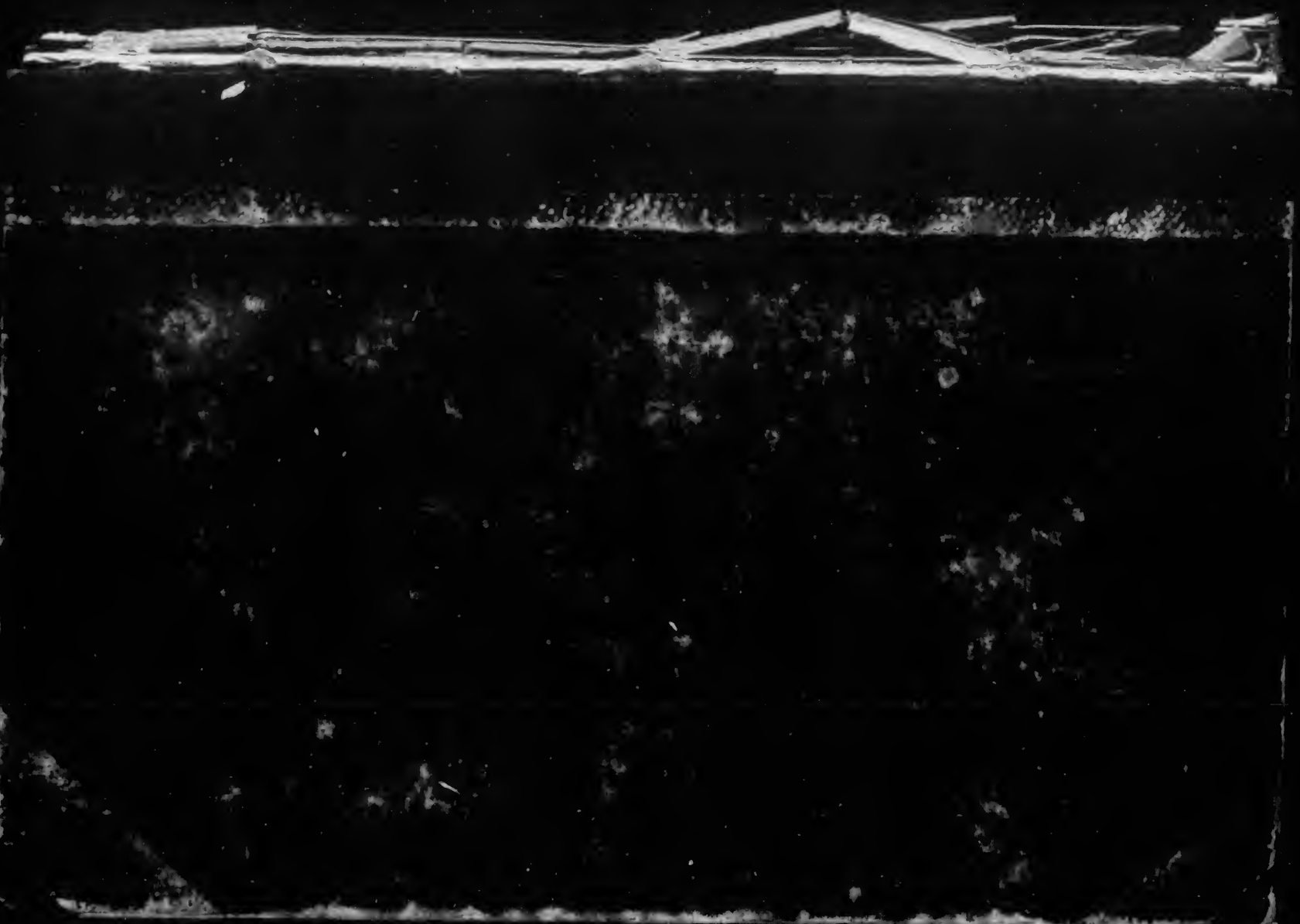
können jetzt erst die Frage, was die Seele ist, vollständig beantworten. Die Seele ist die den Leib schaffende und bildende, belebende und beherrschende Kraft, sie ist die denkende und erkennende Kraft, sie ist die begehrende und wollende Kraft. Die Seele ist die Einheit aller dieser mannigfaltigen in einer beständigen Entwicklung befindlichen Kräfte, somit die Einheit alles dessen, was der Mensch ist. Die Seele ist der von Gott geschaffene und deshalb unsterbliche Keim, aus dem in allmählicher Entwicklung eine unendliche Mannigfaltigkeit von Kräften herauswächst, die bei aller Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit dennoch stets eine Einheit bilden. Diesen Einheitspunkt bezeichnen wir noch schärfer und bestimmter, aber auch abstrakter mit dem Ausdruck Ich, ein Ausdruck, der erst durch die neuere Philosophie namentlich durch Fichte zu allgemeiner Geltung gekommen ist. Die Seele (oder das Ich) wird Person oder Persönlichkeit, wenn sie bis zum vollen Selbstbewußtsein und zur freien Willens- oder Selbstbestimmung sich entwickelt hat, was erst eintritt, wenn auch der Leib zu seiner vollen Ausbildung gelangt ist. In der Persönlichkeit liegt der specifische Unterschied des Menschen vom Tiere, mit welchem er sonst in seiner leiblichen Entwicklung vieles gemein hat. Das Ebenbild Gottes ist der Mensch nur dadurch, daß er Persönlichkeit ist. Individualität, ein ähnlicher Ausdruck, wird das Besondere und Eigentümliche genannt, wodurch sich eine menschliche Persönlichkeit (Individuum) von der anderen unterscheidet, während Persönlichkeit das ist, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet. Bei den Tieren gibt es keine Individuen, sondern nur Exemplare, d. h. unfreie, der Hauptsache nach einförmige Wiederholungen desselben Typus, der unveränderlich feststeht (§ 63). Schon aus diesem Grunde gibt es für die Tierwelt keine geschichtliche Entwicklung; in der geschichtlichen Entwicklung aber zeigt sich der specifi-

sche Unterschied des Menschen und des Tiers in der augenfälligsten Weise.

Wir sahen (§ 73), daß zu dem vollen und wahren Selbstbewußtsein, der Vollendung alles Denkens, nur der Mensch kommt, der Gott erkannt hat, denn nur dann kann der erschaffene Menschengeist sich selbst recht erkennen, wenn er das schaffende Urbild erkannt hat; für die Selbstbestimmung aber oder den freien Willen gibt es kein höheres Ziel, als sich zu dem zu bestimmen, was Gott will (§ 82). Durch beides gelangt die menschliche Persönlichkeit zu ihrer höchsten Vollkommenheit und zu ihrer vollsten Befriedigung.

7. Mai 1888.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

160
R86
Rumpel
Philosophische propädeutik.

376 Induction and Deduction p. 77.